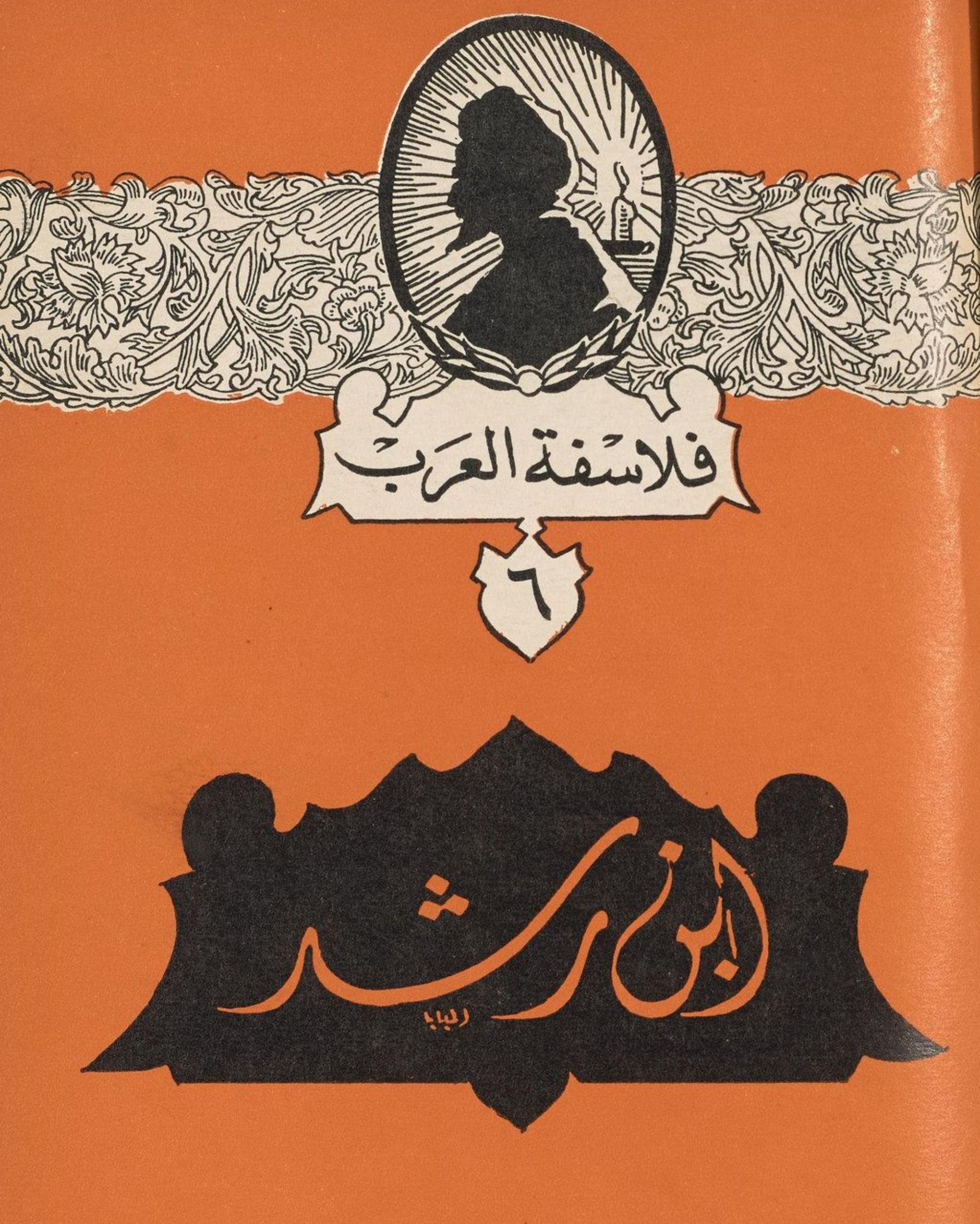
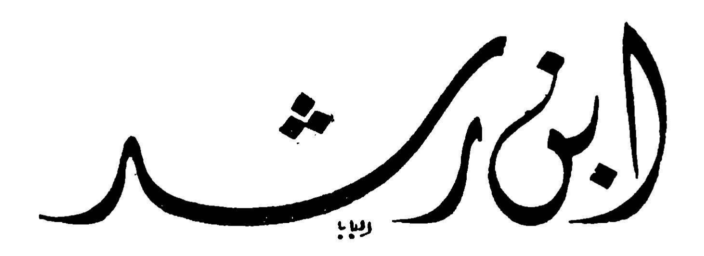


الجزء الثاني

الأب يوحنا قمير
أستاذ الفلسفة العربية في جامعة القديس يوسف



◎

دراسة - مختارات

طبعة ثانية منقحة

الجزء الثاني

المطبعة الكاثوليكية
بيروت

عرضنا ، في الجزء السابق ، نظرية ابن رشد في الوفاق بين الوحي والعقل ، بين الدين والفلسفة .

وغرضنا الآن البحث في ما اذا كان ابن رشد قد وفّق عملياً الى اقامة هذا الوفاق . ان بين الاسلام والفلسفة اليونانية مسائل عديدة مشتركة ، وان النظرة الى هذه المسائل لم تكن دائماً واحدة ، فما كانت حلول ابن رشد ، وهل استطاع ازالة كل خلاف ؟

ولنقل قبل كل تفصيل ، ان ابن رشد ظل اميناً لنظريته العامة ، فميّز بين ظاهر الشرع وباطنه ، جاعلًا من الظاهر ايمان العامة ، ومن الباطن حقيقة يصل اليها الفلاسفة بالتأويل ، ويحرّم عليهم البوح بما اهتدوا اليه.

واذًا نحن امام نتيجتين غريبتين :

الاولى : لا مجال الى التوفيق بين ايمان العامة والفلسفة ، لانهما احياناً متناقضان . ان الوفاق الوحيد بينهما هو فصلهما : ايمان العامة غير تعليم الفلسفة .

الثانية : ان ايمان الخاصة يتفق وفلسفتهم .

على ان هؤلاء الخاصة لا يبوحون بايمانهم ، فمن اين تعرفه ؟ ان ابن رشد يعرض بوضوح ، في مناهج الادلة ، ما يراه من ظاهر الشرع. ولكن هل لهذا الظاهر باطن ، وما هو ؟ هذا ما يستحيل عليك ، اكثر الاحيان ، ان تتبينه . وانك لتحتاج الى معرفة رأيه الفلسفي

الخاص في مسألة ما ، والى معرفة رأي ارسطو استاذه فيها ، والى ان تقدر رأيه تقديرًا – ولو اصطدمت بنصوص مخالفة – قبل ان تقرر عقيدته الخاصة .

ذاك ان ابن رشد كان يقول بكتمان التأويل ، ومجاراة العامة في الظاهر ، وكان يخشى الاضطهاد وكيد الحساد ، فمن الطبيعي ان نعثر له على نصوص لا تعبر عن رأيه ، بل قد تكون مناقضة لهذا الرأي . ان ابن رشد يؤكد لنا ان كتاب تهافت التهافت نفسه ليس من الكتب الفلسفية الخاصة : « كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولًا صناعياً برهانياً ، وانما هي اقوال غير صناعية ، بعضها اشد اقناعاً من بعض . »[1]

وعليه لا تدهش اذا ما نسبنا لابن رشد رأياً ، وعثرت له على نص مخالف . وانّا سنكون حذرين ، فلا نلقي الكلام لغوًا ، بل نبحث مسائل الوحي مستندين الى قرائن ونصوص ، غير غافلين عن نظرية فيلسوفنا العامة ، ولا ساهين عما كان لارسطو عليه من اثر .

اما اهم هذه المسائل فهي :

١ – وجود الله

لم ينكر ابن رشد وجود الله او يشك فيه . وان فلاسفة العرب ومتكلميهم متفقون على هذا الرأي . انما الخلاف كان كبيرًا على براهين اثبات الله ، على سبل الوصول اليه .

وان ابن رشد يستعرض اولًا براهين الحشوية والاشعرية والصوفية – وكلها غير صالحة – ثم ينتهي الى عرض ما يعتقده براهين الشرع .

برهان الحشوية :

قالت الحشوية بان معرفة الله لا تتم عن طريق العقل ، بل عن طريق

١) تهافت التهافت : ص ٤٣٨

الايمان . واذاً كل برهان عقلي عناء باطل .

ورفض ابن رشد هذا الرأي ، محتجاً بان القرآن نفسه يدعو الى معرفة الله بالادلة العقلية ، عن طريق معرفة المخلوقات[1] .

برهان الاشعرية :

اما الاشعرية فرأت عكس الحشوية ، رأت ان التصديق بوجود الله لا يكون الا بالعقل .

ودليل الاشعرية يستند الى حدوث العالم ، وبالتالي الى لزوم فاعل محدث .

ويرى ابن رشد في هذا الدليل نقصين :

النقص الاول هو ان هذا الدليل غير صحيح : ان محدِث العالم ، ولا شك ، ازلي . وفعل الخلق كذلك ازلي . ولا يجوز ان يتأخر المفعول عن فعل الفاعل ، ان يتعلق عالم حادث بفعل ازلي . اذن العالم قديم ، لا حادث .

اما النقص الثاني فهو ان هذا الدليل عسير عويص يفوق افهام العامة ، وتكليفهم معرفة الله عن هذا الطريق هو من باب تكليف ما لا يطاق .

ان الشرع قد سلك غير هذه السبيل ، « واستعمال لفظ الحدوث او القدم بدعة في الشرع »[2] .

برهان الصوفية :

اما الصوفية فقد اعتصمت بالالهام ، وقالت بان معرفة الله « شيء

---

١) رأي الحشوية ، في نظرنا غريب ، اذ كيف يستقيم ايمان بوحي ، قبل اثبات وجود الله ، وامكان الوحي نفسه ، بل وواقع الوحي .

٢) مناهج الادلة : ص ٩١

يلقى في النفس ، عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، واقبالها بالفكرة على المطلوب.»[١] ويعلق ابن رشد على هذا الرأي بقوله : « ان هذه الطريقة ، وان سلمنا وجودها ، فانها ليست عامة للناس ، بما هم ناس.»[٢] ثم ما تبقى فائدة النظر العقلي في الانسان ، ولمَ يدعو القرآن الناس الى مثل هذا النظر ؟

ه

ينتهي ابن رشد من عرض الآراء المتقدمة ، ومن نقدها ، مدعياً انها لا توافق ظاهر الشرع او باطنه ، ناعياً عليها تقصيرها عن برهان العلماء ، وايغالها في امور عويصة يستحيل فهمها .

واذًا ما برهان الشرع على وجود الله ، وما برهان العلماء ؟

ان للشرع دليلين : دليل الاختراع ، ودليل العناية .

دليل الاختراع :

اما دليل الاختراع فيقوم على هذا : انّا نرى اجسادًا جمادية ، ثم تحدث فيها الحياة ، ويحدث الحس والعقل ، ونرى حركات سماوية مأمورة بالعناية بما هنا ، ومسخرة لنا . ويستحيل حدوث الحياة والحس والعقل ، كما يستحيل تسخير حركة السماوات ، دون افتراض مخترع موجد لها . ويستشهد ابن رشد بآيات كثيرة تدل على هذا الاختراع ، من مثل :« ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ، ولو اجتمعوا له ! »

دليل العناية :

واما دليل العناية فظاهر ايضاً من آيات الشرع ، وظاهر من نظر العقل .

---

١) مناهج الادلة ص ٤٤

٢) مناهج الادلة ص ٤٤

ان العقل ، اذا تصفح العالم ، رآه مكوّناً على نحو خاص من شكل ووضع وقدر ، موافقاً بجميع اجزائه لوجود النبات والحيوان والانسان ، مسدّداً نحو هذه الغاية تسديداً محكماً . وهل يكون هذا اتفاقاً ، دون صانع حكيم ، قصد ذلك واراد ؟

وان الآيات الدالة على عناية الله كثيرة . منها : « الذين يتفكرون في خلق السماوات والارض : ربّنا ، ما خلقتَ هذا باطلًا ...» ومنها : «تبارك الذي جعل في السماء بروجاً ، وجعل فيها سراجاً وقمرًا منيرًا ! ».

ه

ان دليل العناية هذا ليس سوى دليل النظام الشائع في الكون ، الذي طالما استند اليه الفلاسفة . وان اتى ابن رشد بجديد فبتعيينه لهذا النظام غاية ، هي وجود الحياة ، ووجود الانسان خاصة .

ه

ينتهي ابن رشد من عرض دليلَي الاختراع والعناية ، عن طريق الشرع ، وانت تتساءل ما ثقته بهذين الدليلين ، وهل ثَمّ براهين اخرى خاصة بالعلماء .

ان ابن رشد يؤكد ، في مناهج الادلة ، ان هذين الدليلين هما ايضاً دليلا العلماء . وان يكن ثَمّ فرق ففي فهم العلماء فهما اعمق لما في العالم من كمال الصنعة ، وجليل الحكمة .

على ان ابن رشد يتطرق ، في غير مناهج الادلة ، الى فروق ابعد من ذلك .

انه يرى اولًا ان عناية الله لا تتعلق بالاشخاص الا بقدر ما تتعلق بانواعهم ، « اما العناية بالشخص بنحو لا يشركه فيه غيره ، فذلك شيء لا يقتضيه الجود الالهي[1] ».

ويرى ثانياً ان الاختراع لا يتناول سوى الحياة والحس والعقل والحركة ،

---

١) تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٦٠٧

مضللًا متكلمي الملل الثلاث – اليهودية والنصرانية والاسلام – القائلين « بان الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ، ويخترعه اختراعاً ، وانه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل ، بل هو المخترع للكل ، و... بانه يمكن ان يحدث شيء من لا شيء . »[1] انه يرى مع ارسطو ان الكون هو تغيّر في الجوهر ، وانه لا يتكوَّن شيء من لا شيء ، بل من موضوع : « ... المذهب الذي اخذناه عن ارسطو ، وهو ان الفاعل انما يفعل المركب من المادة والصورة ، وذلك بان يحرك المادة ويغيّرها حتى يخرج ما فيها من القوة الى الفعل . »[2]

وخلاصة ذلك ان الهيولى ازلية ، غير معلولة ، حركها الله ، واستخرج منها الصور الكامنة فيها . ويخالف هذا رأي الاديان الثلاثة القائلة باختراع الكائن جملة – هيولى وصورة – من لا شيء ، بقدرته اللامتناهية .

قلنا ان رأي ابن رشد مخالف لآراء الاديان الثلاثة ، لا لآراء متكلميها فقط ، وانه مخالف للعقل ايضاً : ان الله خالق كل شيء ، ان استغنى عنه كائن ، امكن استغناء الكل .

٢ – صفات الله

صفات الله ، التي صرّح بها الكتاب ، سبع : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . وهي صفات متفق عليها بين المتكلمين .

يثبت ابن رشد هذه الصفات بآيات قرآنية ، وبأدلة عقلية سهلة . وليس في ما اورده من هذا القبيل طريف ، او موضوع نزاع .

على انه يتطرق ، بعد ذلك ، الى مسألتين دقيقتين هما : كيفية علم الله ، وعلاقة الذات بالصفات . وانّا نبسط لك رأيه في هاتين المسألتين.

١) تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٤٩٨–١٥٠٣

٢) تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٤٩٩

علم الله :

قال المتكلمون ان الله يعلم المحدثات بعلم قديم ، لا محدث .
والحال ان هذا الرأي غير مصرح به في الشرع : لم يتكلم الشرع عن علم محدث او قديم ، بل الظاهر منه ان الله « عالم بالشيء قبل ان يكون على انه سيكون ، وعالم بالشيء اذا كان على انه قد كان ، وعالم بما قد تلف في وقت تلفه . » فليكتفِ العامة بهذا الظاهر : ان القول بعلم محدث او قديم بدعة في الاسلام .

ولكن ما رأي ابن رشد كفيلسوف ، في علم الله بالمحدثات ؟
يقرر ابن رشد اولًا المشكلة على هذا الشكل : المحدثات ، قبل وجودها ، غيرُها بعد ان توجد . فان كان علم الله بها واحدًا قبل ان توجد ، وبعد ان توجد — اي قديمًا — لم يكن علماً بالشيء على ما هو عليه . وان تغيّر علمه مع المعلوم ، كان له علم حادث . واذًا يجب : اما ان يتغير علم الله مع المعلوم المحدث ، واما ان يجهل الله المحدثات . وكلا الامرين مستحيل .
ويحلّ ابن رشد المشكلة على الوجه التالي : ان علم الله بالاشياء غير علمنا بها . ان علمنا متأخر عن الاشياء ، معلول لها ، ولذلك هو يتغيّر بتغيرها ، ويحدث بحدوثها . اما علم الله فعلى مقابل ذلك : انه سابق للاشياء ، علة لها ، ولذلك لا يتغير معها ، ولا يحدث في علمه تغيّر عند وجود معلومه .

الذات والصفات :

هل الصفات هي الذات ام زائدة على الذات ، هل الصفات هي نفسية ام معنوية ؟

---

١) مناهج الادلة : ص ٥٤

يرى ابن رشد ان ظاهر الشرع ما تعرض لهذه المشكلة ، بل اثبت الصفات دون تفصيل . وعليه فليقتصر الجمهور على الايمان بالصفات دون التطرق الى ابحاث لن يبلغ فيها يقيناً .

ان مسألة الذات والصفات بدعة في الاسلام ، اثارها المتكلمون ، وغالت الاشعرية والمعتزلة في الجدل فيها ، الاشعرية تميز بين الذات والصفات، والمعتزلة تنفي كل تمييز .

ان المتكلمين خالفوا ظاهر الشرع ، وعلموا الجمهور ما لا يطيق فهمه ، وما اتوا على ارائهم ببرهان .

ولكن ما رأي ابن رشد كفيلسوف ؟

يرى ابن رشد ان الصفات غير زائدة على الذات ، وانما هي صفات مضافة ، او مساوبة ، او متوهمة ، لا تحدث كثرة في الذات : « ان الشيء الواحد بعينه ، اذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء غيره ، سمي قادراً وفاعلاً . واذا اعتبر ، من جهة ادراكه لمفعوله ، سمي عالماً . واذا اعتبر العلم ، من حيث هو ادراك وسبب للحركة ، سمي حياً.»[1]

ان ابن رشد يرى ما ترى المعتزلة ، انما يعيب على المعتزلة ادلتها ، ويعيب تعليمها هذه الاراء للجمهور .

٣ – بعث الرسل

في هذه المسألة مسائل ، وهي : طبيعة الوحي ، ثم طبيعة المعجزة ، ثم دلالة المعجزة على صحة دعوى رسول .

طبيعة الوحي :

يتعرض ابن رشد للوحي ، في مناهج الادلة ، فيراه اعلاماً من الله

١) تهافت التهافت : ص ٢١٥

للناس بما في نفسه ، وذلك بطرق ثلاثة : الاول ان يفعل في السامع فعلًا ينكشف له به المعنى المقصود ، دون واسطة اللفظ . والثاني ان يعبّر عن المعاني بالفاظ يخلقها في نفس من اصطفاه ، وكأنه يكلّمه تكليما . والثالث ان يرسل له ملكاً فيوحي باذنه ما يشاء .

هذا ظاهر الشرع . ولكن ما رأي ابن رشد الخاص ؟

هذا الرأي لا يعرضه بنوع واضح ، بل نستنتجه من بعض ارائه :

ان ابن رشد يجعل من الفلسفة نوعاً من الوحي فيقول ما نصّه : « وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الى العلماء الذين هم ورثة الانبياء، بواسطة البراهين .»[1] وجاء في نص آخر : « الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو من شأنه ان يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور.»[2] وفي كلامٍ له عن ارسطو يدعو الى شرح اقاويله وايضاحها معللًا ذلك بقوله : « ان الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات ، اذ كان الخالق لا يعبد بعبادة اشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذي هو اشرف الاعمال عنده ، واحظاها لديه . جعلنا الله واياكم ممن استعمله بهذه العبادة، التي هي أشرف العبادات، واستخدمه بهذه الطاعة التي هي اجلّ الطاعات .»[3]

ثم انه حين حاول التوفيق بين الدين والفلسفة ، جعل من الفلسفة اصلًا يُرجع اليه في فهم الوحي وتأويله ، وهذا يعني ضمناً ان الوحي لا يعلّم ما لا يستطيع العقل وحده الوصول اليه .

يظهر من اراء ابن رشد هذه ان النبي لا يختلف عن الفيلسوف الا

---

١) مناهج الادلة : ص ٥٦

٢) تهافت التهافت : ص ٥٨٣

٣) تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٠

بالتعبير ، بكلام مجازيّ وُضع لافهام الجمهور ، وليس للفيلسوف إليه حاجة !

طبيعة المعجزة :

يرى ابن رشد ان المعجزة من مبادئ الشرع ، التي لا يجوز للفلاسفة التكلم عنها ، والجدل فيها .[1]

على انه ، في مناهج الادلة ، يبحث في المعجز فيقسمه نوعين : المعجز البرّاني ، والمعجز المناسب .

المعجز البراني كفلق البحر ، والمشي على المياه ، اما المعجز المناسب فهو ما لاءم غاية الرسالة — اي الاعلام بالغيوب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق ، المفيدة لسعادة جميع الخلق — واتى خارقاً المعتاد .

دلالة المعجزة على الرسالة :

رأى المتكلمون ان المعجز البرّاني ، اذا اقترن بدعوى الرسالة ، دلّ على صحة الرسالة دلالة قاطعة .

ويرى ابن رشد ان طريقة المتكلمين هذه مقنعة للجمهور ، دون العلماء . وله على ذلك :

اولًا : ان لا علاقة بين المعجز البراني والرسالة .

ثانياً : ان المتكلمين سلّموا بظهور المعجزات على يدي الساحر — وهو غير فاضل — فلماذا لا تصدر على يدي شخص يدّعي الرسالة كذباً ؟

ثالثاً : ان الرسول ما تحدّى بخارق غير القرآن : « قالوا : لن نؤمن حتى تفجّر لنا من الارض ينبوعاً ... قل سبحانَ ربي ، هل كنتُ الا بشرًا رسولًا ؟ »

---

١) تهافت الفلاسفة : ص ٥٢٧

ويرى ابن رشد ان المعجز المناسب وحده يدلّ على صفة النبوة ، كما يدلّ الابراء على صفة الطبيب . اما المعجز البراني فقد يقنع الجمهور فقط: « ويشبه ان يكون التصديق ، الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط ، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء. فان تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجزالبراني، ليس يشعر بها الجمهور . لكن الشرع ، اذا تؤمل ، وجد انه اعتمد المعجز الاهلي والمناسب ، لا المعجز البراني .»[1]

ه

ونحن نرى ان المعجز البراني ادل على الرسول من المعجز المناسب . ذاك ان المعجز المناسب هو دليل دقيق يعسر – حتى على الخاصة – الاقتناع به ، واقناع الغير ، لانه يقوم على تقدير صلاح الشريعة ، وموافقتها لكمال الانسان وسعادته ، وهذا التقدير لا يتجاوز حد الاقتناع الادبي . اجل ان ضلالاً في الشريعة ، او حثًّا على المنكرات ، لدليل على فسادها . اما متى يجوز كلام ما حدّ العقل ، ومتى لا يجوز ، فامر لا يقطع به مطلقاً ، او لا يقطع به الا بعد شق النفس .

اما المعجز البراني فالتثبت من وقوعه اسهل . اما دلالته على الرسالة فتستقيم اذا اقترنت بدعوى الرسالة . ذاك ان كل معجزة فعل الله ، ويأبى كمال الله ان يستشهد به كاذب، ويطلب منه معجزة ، فيستجيبه ، مثبتاً كذبه. اما معجزات السحرة فامر لا نسلّم به.

٤ – القضاء والقدر

يرى ابن رشد ان هذه المسألة من اعوص المسائل الشرعية.

ان آيات الكتاب في ذلك متعارضة ، بعضها تدل على ان الانسان

---

١) مناهج الادلة : ص ١٠٤

مجبور ، وبعضها على انه غير مجبور . وربما ظهر ذلك التعارض في الآية الواحدة : « ما اصابك من حسنة فمن الله ، وما اصابك من سيئة فمن نفسك . » وقد اختلف المسلمون في فهم هذه الآيات ، فقالت الجبرية بالجبر ، وقالت المعتزلة بقدرة الانسان على الحسنة والمعصية. اما الاشعرية فرامت ان تأتي بقول وسط ، فقالت «ان للانسان كسباً ، وان المكتسَب به والكسب مخلوقان لله تعالى . وهذا لا معنى له ، فاذا كان الاكتساب والمكتسَب مخلوقين لله سبحانه ، فالعبد لا بد مجبور على اكتسابه . »[1]

ثم ان ادلة العقل متعارضة ايضاً . ذلك انه اذا فرضنا الانسان خالقاً لافعاله ، لم يكن الله خالقاً كل شيء . واذا فرضنا الله خالقاً لافعال الانسان ، كان الانسان مجبورًا ، وكان التكليف من باب ما لا يطاق ، وبطلت الصنائع عامة.

واذًا ما الحل الصحيح ؟

يرى ابن رشد ان للانسان قدرة على فعل الاضداد. على ان الارادة لا تعمل الا بمؤاتاة اسباب سخرها الله من خارج او من داخل ، وهي اسباب تجري على نظام محدود ، وترتيب منضود . واذًا افعالنا تابعة لهذه الاسباب ، جارية على نفس النظام والترتيب.

وعليه فاذا نسبت الافعال الى ارادتنا فقط ، نفيت الجبر . واذا نسبتها الى الاسباب الدافعة فقط ، اثبته. ومن ثم كان التعارض في آيات الشرع.

ان الانسان خالق افعاله جبرًا.

انه خالق افعاله ، لان الافعال اعراض ، لا جواهر ، وخلق الجواهر فقط مقصور على الله. ان الانسان يخلق الاعراض ، والا لما كان فاعلًا ،

١) المختارات : ص ٥٠

ولما عرفنا ان ثمة فاعلًا للعالم اصلًا — لان الحكم على الغائب في ذلك من قبل الحكم على الشاهد — ولما ميزنا طبيعة عن طبيعة ، وكائناً عن آخر.

وان الانسان مجبور على ما يعمل ، لان اسباباً قاهرة تدفعه الى ذلك.

ولكن كيف يكون الله عادلًا ، ويدفع الانسان بواسطة تلك الاسباب الى فعل الشر ، فالهلاك ؟

يرى ابن رشد ان الاسباب بذاتها تدفع الى الخير ، انما بالعرض ينتج عنها شر ، لما في تركيب الانسان من نقص . وعليه لم يكن بد من احد اثنين : اما عدم خلق الانسان ، واما ايجاده كما هو بخيره الاكثر وشره الاقل . ومن الواضح ان الحكمة والعدل يقضيان بايجاد الخير الاكثر مع الشر الاقل ، لانه افضل من اعدام الخير الاكثر لمكان وجود الشر الاقل .

ه

ان نظرية ابن رشد هذه تحوي مبادئ عديدة ، منها صحيحة ، ومنها فاسدة .

من مبادئه الصحيحة ان الانسان فاعل حقاً لافعاله ، خلاف ما رأى الغزالي ، والاشعرية عامة ، وانه يستطيع خلق الاعراض لا الجواهر .

ولكن من الخطإ ان نجعل الانسان سبب الاعراض الوحيد ، والا انكرنا شمول خلق الله . ان الله والانسان يخلقان فعل الانسان ، لا متعاونين ، كلٌّ يخلق بعضه ، بل كلٌّ يخلقه كاملًا في نطاق سببيته الخاصة .

وان الانسان يعمل تحت تأثير اسباب خارجية وداخلية تحد كثيراً من حريته . ولكن اخطأ ابن رشد — وفلاسفة العرب عامة — حين اعتبروا كل سبب قاهرًا . ان الانسان ، حين يعمل ، لسبب يعمل ، انما السبب قد يكون قاهرًا ، وقد يكون مغرياً فقط .

ان نظرية ابن رشد انكرت شمول الخلق ، وانكرت عملياً حرية الانسان ، فلم تأتِ بصالح او طريف .

٥ – المعاد

المعاد اثنان جسماني وروحاني .

المعاد الجسماني :

يرى ابن رشد ان ظاهر الشرع مثّل المعاد بالامور الجسمانية ، لان ذلك افضل في نظر الجمهور ، واحث له على الفضيلة . وبالتالي الاعتقاد بالمعاد الجسماني فرض على العامة .

والخاصة ما يعتقدون ؟

يرى ابن رشد – ردًّا على الغزالي الذي كفَّر الفلاسفة لانكارهم المعاد الجسماني – ان آيات المعاد تحتمل التأويل ، وانّ على الخاصة ان يعتقدوا ما اوصلهم اليه التأويل ، والا يصرّحوا بما يعتقدون . ويعني هذا ضمناً ان رأي الخاصة غير رأي العامة .

ثم ان ابن رشد يقول باستحالة عدد لا نهاية له بالفعل ، نفوساً كان او اجساماً ، كما يقول بقدم العالم والانسان . وعليه يستحيل بعث الاجسام ، لان ذلك يؤدي الى وجود عدد من الاجسام لا نهاية له بالفعل ، اي كل معدوداته موجودة معاً ، وهو محال .

المعاد الروحاني :

يرى ابن رشد ان خلود النفس ثابت عقلياً ، خلاف ما ادعاه الغزالي في تبديعه الفلاسفة .

على ان فيلسوفنا يرى ان النفس البشرية واحدة ، لا تتعدد بتعدد الابدان . وانها نفس ازلية تتصل بالاجسام اتصال شعاع الشمس بالمرايا ،

حتى اذا انقطع هذا الاتصال عادت الى وحدتها السابقة .

يرى ابن رشد وحدة النفس الخالدة — او العقل — لاسباب عديدة ، اخصّها ان القول بتعدد النفوس يؤدي الى وجود عدد لا نهاية له بالفعل ، وهو محال : « ومن اجل هذا قال بالتناسخ من قال ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص ، وانها باقية . »[١]

وتتساءل ما الثواب والعقاب ، وكيف يستقيم جزاء ، اذا كانت نفس البشر واحدة ؟ كيف يتميز الصالح عن الشرير ؟

ان ابن رشد لا يعرض لهذا السؤال مباشرة ، ولا يجيب عليه ، ولهذا نظل حائرين مترددين . ولعل في هذا النص سبيلًا الى الجواب . قال ابن رشد : « ان ارسطاطاليس يرى ان السعادة للناس ، بما هم ناس ، انما هو اتصالهم بالعقل الذي قد تبين ، في كتاب النفس ، انه مبدأ محرك وفاعل لنا . وذلك ان العقول المفارقة ، بما هي مفارقة، يجب ان تكون مبدأ لما هي له مبدأ بالنحوين جميعاً ، اعني من جهة ما هي محركة ، ومن جهة ما هي غاية . فالعقل الفعال ، من جهة ما هو مفارق ومبدأ لنا ، قد يجب ان يحركنا بقدر ما يحرك المعشوق العاشق . وان كانت كل حركة فقد يجب ان تتصل بالشيء الذي يحركها على جهة الغاية ، فواجب ان نتصل ، بآخرة ، بهذا العقل المفارق ، حتى نكون قد علقنا بمثل هذا المبدأ الذي علقت به السماء ، كما يقول ارسطو ، وان كان ذلك لنا زماناً يسيرًا . »[٢] وجاء في نص آخر : « ان السعادة القصوى ، وهو النظر الى العقل المفارق ، هو بقوة تحدث في العقل النظري عند كماله . »[٣]

يبدو من هذين النصين ان سعادة النفس في مشاهدة العقل الفعال ،

---

١) تهافت التهافت : ص ٢٧٥

٢) تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٦١٢-١٦١٣

٣) تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٢٣٠

عند بلوغ كمالها ، وان هذه المشاهدة لا تدوم الا زماناً يسيراً .

٥

ان ابن رشد يجعل من العقل الفعّال واهب العقل الانساني[1]. ونرى ان العقل الفعّال هو ، في نظره ، النفس البشرية العامة ، او العقل العام، يتصل بالابدان فترةَ الحياة ، ثم يتركها . ويستحيل ، مع نظرية كهذه ، القول بجزاء ابدي كما يعلّمه الاسلام ، ويفرضه العقل .

حكم عام

ابن رشد طبيب ألّف في الطب وشرح ، ولكنه ما اتى بطريف ، او بلغ شأو ابن سينا .

وابن رشد فقيه مارس الفقه ليقضي في الناس ، فوضع فيه كتاباً واختصر كتاباً .

وابن رشد شارح كبير شرح لطائفة من اليونان والعرب ، ولكنه لم يُعنَ باحد عنايته بارسطو ، لانه لم يعجب باحد اعجابه به ، ولأَن خليفة سأله شرحه . وانما شروحه ولجت به الى لباب فكرة ارسطو ، فكان ادق فلاسفة العرب فهماً لها ، واكثرهم بها تأثراً ، واعمقهم بسببها في الغربِ تأثيراً .

وابن رشد عني بالتوفيق بين الدين والفلسفة ، وبما جرَّ ذلك من مسائل ومشاكل .

لقد حاول هذا التوفيق في كتابه فصل المقال . ونستطيع ايجاز ارائه في بعض قضايا :

---

١) المختارات : ص ٤٩

١ً – العقول البشرية متفاوتة ، والناس ثلاثة اصناف : برهانيون ، وجدليون ، وخطابيون ، اي فلاسفة ، ومتكلمون ، وجمهور .

٢ً – والوحي قد راعى هذا التفاوت ، فتكلم كلاماً مجازياً ، له باطن وظاهر . الظاهر فرض الجمهور ، والباطن نصيب الخاصة . اما المتكلمون فتائهون بين الاثنين ، تائهون عن الطريق السويّ .

٣ً – يصل الخاصة الى الباطن بالتأويل ، والتصريح بهذا التأويل كفر .

٤ً – يتفق باطن الشرع والفلسفة ، لان كليهما حق ، وبالتالي لا خلاف بينهما .

٥ً – لا بل الشرع نفسه ، اذ دعا الناس الى معرفة المخلوقات للاستدلال منها على معرفة الخالق ، قد دعاهم الى درس المنطق والفلسفة . درس الفلسفة واجب ديني .

٦ً – على انه من الحماقة ان يدعي مؤمن ابداع الفلسفة دفعة . علينا ان نأخذ ما خلّفه لنا القدماء . فننبذ ما في ارائهم من ضلال، ونحتفظ بما فيها من حق . وان ضلّ ضالّ في درس فلسفة الاوائل ، فقد ضلّ بالعرض لا بالذات ، اي ان ما اوقعه في الضلال هو نقص في عقله او فضيلته ، او فوت المعلم الحاذق ، لا الفلسفة بما هي فلسفة .

ه

ان نظرية الوفاق هذه فاسدة ، لانها تنطوي على عدة مبادى خاطئة .

انها تميّز بين العامة والخاصة ، وبالتالي تجعل الدين اثنين . ولما كان ايمان الخاصة هو الحق ، كان ايمان العامة ضلالًا . وانها تقضي على الفيلسوف بمجاراة العامة ظاهرًا ، وكتمان ما يرى باطناً ، وهذا رياء ونفاق !

ولعل ابن رشد لم يلجأ الى كتمان التأويل الا خوفاً من الاضطهاد.

انها ظاهرة غريبة في اهل الاديان ، يغلّون الفكر ، ويبيحون الدماء ، حفاظاً على ايمانهم . وما دروا ان الايمان اقتناع في السريرة ، ان هو فات فات كل دين . ليس المؤمن من يتظاهر بايمان ، بل من يضمره اولّا . ان اوربا قد مرت بهذا الطور من الجهالة ، فأحرقت الهراطقة واشعلت الحروب . ولكنه طور مضى . ولعل الشرق بدأ يجوز هذا الطور ، ولكنه يجوزه ببطء ومشقة .

على ان نظرية ابن رشد تصون على العقل حقه ، فتدعو الى ارتشاف الحق انّى وجد ، غير نابذة تراث فكر ، او منكمشة على كتاب دين .

٥

هذه نظرية الوفاق عامة . وقد فصل ابن رشد ، عملًا بهذه النظرية ، بين ايمان العامة والخاصة ، فحدد الاول بوضوح ، وتردد في عرض الثاني. واليك الان ايمان الاثنين في اهم مسائل الوحي .

١ – وجود الله

استندت الحشوية ، لاثبات وجود الله ، الى الايمان ، واستندت الاشعرية الى حدوث العالم ، والصوفية الى الالهام . وكل هذه ادلّة غير صالحة .

اما الشرع فقد اعطى على وجود الله دليلين : دليل العناية ، ودليل الاختراع . العناية هي تكوين الكون على نحو ما، لغاية ما، هي وجود الحياة والانسان . والاختراع هو ايجـاد الحياة في الجماد ، وايجاد الحس والعقل والحركة .

ويستدل الفلاسفة بهذين الدليلين ايضاً . على ان العناية في نظرهم لا تتعلق بالاشخاص ، والاختراع في نظرهم ليس ايجاد شيء من لا شيء ، بل تحريك

المادة لاستخراج ما فيها من صور كامنة ، ونقلها من القوة الى الفعل .
ان المادة قديمة غير معلولة ، والله هو المحرك الاول ، كما اثبته ارسطو .

٢ – الذات والصفات

فرض الجمهور الاعتراف بصفات الهية ، وليس عليه ان يبحث فيما اذا كانت زائدة على الذات ، او غير زائدة . والمتكلمون الذين بحثوا هذه المسألة قد حمّلوا الناس فوق ما يطيقون .

اما الخاصة فيرون ان الصفات غير زائدة على الذات ، وانها في الحقيقة اضافة او سلب ، او توهّم.[١]

٣ – علم الله

لم يتكلم الشرع عن علم لله محدث او قديم ، بل تكلم عن علم شامل لا يفوته شيء ، ويحيط بكل ما كان او سيكون . هذا فرض العامة .

اما الخاصة فترى لله علماً ازلياً قد احاط بكل شيء ، على انه علم لا يقاس بعلمنا . علمنا ، كلياً كان او جزئياً ، معلول للاشياء ، متأخر عنها ، متغير بتغيرها . اما علم الله فعلة الاشياء ، سابق لها ، لا يقال انه كلي او جزئي ، ولا تغير فيه . وهو بعد سر يفوق ادراكنا تكييفه .

٤ – الوحي

الوحي ، حسب ظاهر الشرع ، تعليم الله للناس .

١) والحق ان الصفات غير متميزة عن الذات ، لا لأن كل الصفات اضافة او سلب او توهم ، بل لان كل صفة الهية لا متناهية تحوي كل الصفات الاخرى ، وتحويها الذات اللامتناهية . انها غير متميزة في الواقع ، بل في اذهاننا ، لان الطبيعة الالهية اغنى من ان يستوعبها نظر مخلوق .

على ان ابن رشد – كفيلسوف – لا يرى في الوحي تعليماً يفوق كل ادراك ، والا لما جعل من الفلسفة شريعة يكتفي بها الحكماء. قد لا يكون الوحي ، في نظره ، سوى اتصال اعمق يحصل بين العقل الفعّال – او العقل البشري العام – وبين احد افراد الناس ، فيمكّنه من تعليم الجمهور، بلغة الخيال ، ما يعلم الفيلسوف بلغة العقل.

٥ – المعجزة علامة الرسول

المعجز اثنان : براني ومناسب . الاول يقنع الجمهور دون العلماء ، والثاني يقنع الجمهور والعلماء معاً .

والمعجز المناسب بعدُ – وهو علم خارق – لا يبدو شيئاً غير معجز الوحي نفسه : اعجاز الوحي كونه هدياً خارقاً ، اي وحياً .

٦ – الحرية

لم يميز ابن رشد بين ايمان العامة والخاصة ، في هذه المسألة ، لان المسلمين انقسموا فيها ، فمنهم من قال بالحرية ، ومنهم من قال بالجبر ، فلم يبقَ دافع الى التكتم .

ان ابن رشد قد اعترف بقدرة للانسان اساسية حرة . انما طبّق على هذه القدرة قانون السببية ، فقضى بان الانسان يعمل ضرورة كلما دفعت الأسباب الى العمل.[1]

١) ان قانون السببية قانون صحيح شامل ، انما حين نطبقه على الانسان يجب ان نراعي طبيعة ارادته . ان طبائع الاشياء تقضي بصدور افعال عنها معينة ، دون اضدادها ، بينما طبيعة الارادة البشرية تقضي بامكان صدور الاضداد عنها ، كما يعترف ابن رشد نفسه . وبالتالي لا يكون سبب الفعل البشري كاملًا الا اذا شاءت الارادة ، ومن طبيعة الارادة القدرة على اختيار الاضداد، ان هي فقدت هذه القدرة لم تعد بشرية .

٧ — المعاد

فرض العامة الايمان بمعاد جسماني وروحاني ، كما يبدو من ظاهر الشرع .

اما الخاصة فليعتقدوا ما اوصلهم اليه التأويل ، ولا يصرحوا بما يعتقدون .

على انا ، رغم تكتم ابن رشد ، نجزم بانه لم يؤمن بالمعاد الجسماني ، شأن اكثر فلاسفة العرب .

اما في ما خص المعاد الروحاني ، فمن الاكيد انه قال بخلود النفس ووحدتها . اما كيف يمكن ان تكون النفس البشرية واحدة — وهي العقل الفعال على الارجح — ويكون ثم ثواب وعقاب ، فهذا ما لم يشرحه ابن رشد ، او نجد الى شرحه سبيلًا . ابن رشد لم يؤمن بالمعاد الروحاني ايضاً ، او آمن به على نحو لا يتفق وعرف الاسلام في ذلك .

⁂

ترى مما تقدم ان ابن رشد قد انكر عقائد إسلامية صريحة .

يعلّم الاسلام ان الله اوجد الاشياء من لا شيء ، ويرى ابن رشد انه استخرجها من هيولى ازلية ، غير معلولة .

ويعلّم الاسلام ان الوحي اختيار الهي حر ، وكلام الهي منزل . اما ابن رشد فيراه هبة طبيعية خاصة ، تؤهل صاحبها للاتصال بالعقل الفعال ، فنهل المعرفة من ينبوعه .

ويعلم الاسلام بامكان المعجزة ، وبانها فعل الهي خارق ، بينا لا

ان اكثر فلاسفة العرب ومتكلميهم قد قضوا عملياً على الحرية ، حرصاً على قدرة الله الشاملة ، او عملًا بمبادئ فلسفية . وان عرب هذا الشرق ما زالوا يرزحون تحت وطأة هذا التراث ، فيكلون كل امورهم الى الله قانعين مستسلمين ، وما دروا ان الله لم يخلقهم عبثاً ، ولا زانهم بالعقل والحرية جزافاً !

يرى فيها ابن رشد سوى فعل طبيعي ، هو نفس الوحي .

ويعلم الاسلام بمعاد جسماني وروحاني ، بينا ابن رشد ينكر الاثنين، او يكاد .

ويحتم الاسلام على المؤمنين الجهر بايمانهم ، والدعوة اليه ، ويكفر بما يخالفه ، كما يقول بايمان واحد للجميع . اما ابن رشد فقال بايمانين ، ودعا الخاصة الى اضمار ايمان ، والتظاهر بايمان .

كل هذا كفر بعقائد ، ودعوة الى نفاق . وان ابن رشد قد اتهم لذلك ، فحوكم ونفي .

ه

وقد نال ابن رشد في الغرب ما ناله في الشرق ، فكفَّروه ، وهاجوه .

تُرجم فيلسوفنا الى اللاتينية ، فلم ينتصف القرن الثالث عشر الا والغرب قد اطلع على اهم كتبه . وقرر معهد باريس ، سنة ١٢٥٥ ، تدريس كتب ارسطو ، فولج المعلم الاول كلية باريس ، وولج معه شارحه . ولم يمر زمن يسير حتى اندفع البرتوس الكبير ، ثم توما الاكويني ، يهاجمان عقيدة ابن رشد في وحدة العقل البشري .

وسنة ١٢٧٠ ، حرم اسقف باريس ثلاث عشرة قضية منسوبة لابن رشد واتباعه ، منها : وحدة العقل البشري ، وقدم العالم والانسان ، وانكار حرية الانسان وعناية الله به .

وسنة ١٢٧٧ ، جدد اسقف باريس الحرم ، وبلغ عدد ما حرمه من قضايا ٢١٩ ! اهم ما في هذه القضايا اثنتان : الاولى هي الفصل بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الايمانية ، ومن ثم حرية المؤمن في ان يرى

كفيلسوف خلاف ما يعتقده كمؤمن ! والثانية هي اعتبار الديانات خرافات ، وحصر الحق على الفلاسفة .

ثم تلفق الاساطير . لقد هزأ ابن رشد بالاديان الثلاثة ، اليهودية والنصرانية والاسلام . وكان اولًا مسيحياً ، ثم تهود ، ثم اسلم ، ثم كفر بكل دين . بل قد ألّف كتاباً : « الدجّالون الثلاثة » ، موسى ، ويسوع ، ومحمد !

وتنتقل اراء ابن رشد الى ايطاليا ، فتلاقي ايضاً النقمة والاعجاب . يتناول فيلسوفنا الشعر ، فيضعه « دانتي » في « جحيمه » مع الرجال العظام ، مع اقليدس ، وبطليموس ، وجالينوس ، وابن سينا . ويتناوله الرسم ، فيضعه « اندره اوركانيا » في « جحيمه » مع الهراطقة والسحرة ، ويصوره « فرانسيسكو تراني » صريعاً عند قدمي القديس توما .

ان الغرب المسيحي قد رأى في ابن رشد الكافر الامثل ، لانه قد كفر بعقائد مشتركة بين الاسلام والنصرانية ، ولأن تلامذته قد نسبوا اليه ما كان يخالجهم من شكوك .

على انّا اذا اغفلنا ما جاء في الشعر والرسم ، وتغاضينا عن اسطورة كتابه ، « الدجّالون الثلاثة » ، واسطورة كفره بالاديان الثلاثة بعد اعتناقها ، نرى انهم قلما نسبوا اليه غير ما اعتقد .

٥

ابن رشد من اكبر شراح ارسطو .

وابن رشد اجرأ فلاسفة العرب في الدفاع عن الفلسفة ، وابعدهم — بعد ابي العلاء — عن الاسلام .

وابن رشد اضخم فيلسوف عربي عرفه الغرب ، وتأثر به .

وابن رشد آخر فيلسوف مشائي عرفته الاندلس ، وعرفه التاريخ العربي القديم .

وبين ابن رشد وتوما الاكويني شبه ، وبينهما خلاف . اما الشبه ففي انهما فهما ارسطو ادق فهم وصل اليه الفكر القديم ، وشادا على تراثه . واما الخلاف ففي انهما حاولا الوفـاق بين فلسفة ارسطو وايمانهما الخاص ، فاضطُهد ابن رشد وكُفِّر ، وعلا شأن الاكويني في عين النصارى .


مختارات

نثبت، في هذه المختارات ، نصوصاً من مناهج الادلة، واخرى من تهافت التهافت وتفسير ما بعد الطبيعة .

مناهج الادلة : غاية الكتاب

انه لما كنا قد بيّنّا قبل هذا ، في قول أفردناه ، مطابقة الحكمة للشرع ، وأمر الشريعة بها ، وقلنا هناك ان الشريعة قسمان ، ظاهر ومؤول ، وان الظاهر منها فرض الجمهور ، وان المؤول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره ، وترك تأويله ، وانه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور ، كما قال علي ، رضي الله عنه : حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذَّب الله ورسوله ؟ فقد رأيت أن افحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها ، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ، صلى الله عليه وسلم ، بحسب الجهد والاستطاعة . فان الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة ، حتى حدثت فرق ضالة ، وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى انه على الشريعة الاولى ، وان من خالفه إما مبتدع ، وإما كافر مستباح الدم والمال . وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة . واشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمى بالأشعرية ، وهم الذين يرى اكثر الناس اليوم انهم اهل السنة ، والتي تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التي تسمى بالباطنية ، والطائفة التي تسمى بالحشوية . وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا انها الشريعة الاولى ، التي قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وان من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع . واذا تؤملت جميعها ، وتؤمل مقصد الشرع ، ظهر ان جلّها اقاويل محدثة ، وتأويلات مبتدعة . وأنا اذكر

من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع ، التي لا يتم الايمان إلا بها ، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ، صلى الله عليه وسلم ، دون ما جعل اصلاً في الشرع ، وعقيدة من عقائده ، من قبل التأويل الذي ليس بصحيح .

(مناهج الادلة : ص ٣٠-٣١)

وجود الله

١ – الادلة المختلفة

وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع ان يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى ، والطرق التي سلك بهم في ذلك ، وذلك في الكتاب العزيز . ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي الى وجود الصانع ، إذ كانت اول معرفة يجب ان يعرفها المكلّف . وقبل ذلك فينبغي ان نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك ، فنقول :

أما الفرقة التي تدعى بالحشوية ، فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع ، لا العقل ، أعني ان الايمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي ان يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به ايماناً ، كما يتلقى منه احوال المعاد وغير ذلك ، مما لا مدخل فيه للعقل . وهذه الفرقة الضالة الظاهر من امرها انها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم من قبلها الى الاقرار به . وذلك انه يظهر من غير ما آية من كتاب الله انه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها فيها ...

واما الأشعرية فانهم رأوا ان التصديق بوجود الله ، تبارك وتعالى ،

لا يكون الا بالعقل . لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ، ودعا الناس الى الايمان به من قبلها . وذلك ان طريقتهم المشهورة انبنت على بيان ان العالم حادث ، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من اجزاء لا تتجزأ ، وان الجزء الذي لا يتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه . وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلًا عن الجمهور . ومع ذاك فهي طريقة غير برهانية ، ولا مفضية بيقين الى وجود الباري . وذلك انه اذا فرضنا ان العالم محدث ، لزم كما يقولون ان يكون له ، ولا بد ، فاعل محدِث . ولكن يعرض في وجود هذ المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه . وذلك ان هذا المحدِث لسنا نقدر أن نجعله أزلياً ، ولا محدَثاً . أَما كونه محدَثاً فلانه يفتقر الى محدِث ، وذلك المحدث الى محدث ، ويمر الأمر الى غير نهاية ، وذلك مستحيل . وأَما كونه أَزلياً فانه يجب ان يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً ، فتكون المفعولات أزلية. والحادث يجب ان يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث ، اللهم الا لو سلموا انه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ، فان المفعول لا بد ان يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لا يسلمون ذلك . فان من اصولهم ان المقارن للحوادث حادث . وأيضاً ان كان الفاعل حيناً يفعل ، وحيناً لا يفعل ، وجب ان تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين اولى منه بالاخرى . فيسأل ايضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفي علة العلة ، فيمر الامر الى غير نهاية . وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من ان الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنجٍ ، ولا مخلص من هذا الشك ، لان الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول . واذا كان المفعول

حادثاً ، فواجب ان يكون الفعل المتعلق بايجاده حادثاً ... الى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة ، التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة ، فضلاً عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق . وايضاً فان الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً ، اعني ان الجمهور ليس في طباعهم قبولها ، ولا هي مع هذا برهانية ، فليست تصح لا للعلماء ولا للجمهور ...

واما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية اعني مركبة من مقدمات واقيسة ، وانما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس ، عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، واقبالها بالفكرة على المطلوب . ويحتجون لتصحيح هذا ، بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى : « واتقوا اللهَ ، ويعلّمكم اللهُ » ومثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلَنا » ومثل قوله : « إن تتقوا الله ، يجعل لكم فرقانا » ، الى اشباه ذلك كثيرة يظن انها عاضدة لهذا المعنى . ونحن نقول ان هــذه الطريقة ، وان سلمنا وجودها ، فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس ، لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر ...

واما المعتزلة فانه لم يصل الينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى . ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية .

فان قيل فاذا قد تبين ان هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية ، التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، الى الاقرار بوجود الباري سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية

التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟
قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، اذا استقرئ الكتاب العزيز ، وجدت تنحصر في جنسين : احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان ، وخلق جميع الموجودات من اجلها ، ولنسمِ هذه دليل العناية . والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد ، والادراكات الحسية ، والعقل ، ولنسمِ هذه : دليل الاختراع .

فأما الطريقة الاولى فتنبني على اصلين . احدهما ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان . والاصل الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق. فاما كونها موافقة لوجود الانسان ، فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان ، وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له ، والمكان الذي هو فيه ايضاً ، وهو الارض ، وكذلك تظهر ايضاً موافقة كثير من الحيوان له ، والنبات والجماد ، وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهـار والبحار ، وبالجملة الارض والماء والنور والهواء . وكذلك ايضاً تظهر العناية في اعضاء البدن ، واعضاء الحيوان ، اعني كونها موافقة لحياته ووجوده . وبالجملة فمعرفة ذلك ، اعني منافع الموجودات ، داخلة في هذا الجنس . ولذلك وجب على من اراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامة ان يفحص عن منافع الموجودات .

واما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ، ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبني على اصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس . احدهما ان هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ، كما قال تعالى : « ان الذين تدعون

من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له[1] (الآية) ، فانا نرى أجساماً جمادية ، ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً ان ههنا موجداً للحياة ، ومنعماً بها ، وهو الله تبارك وتعالى . واما السموات فنعلم ، من قبل حركاتها التي لا تفتر ، انها مأمورة بالعناية بما ههنا ، ومسخرة لنا . والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة . واما الاصل الثاني فهو ان كل مختَرَع فله مخترِع . فيصح من هذين الاصلين ان للموجود فاعلاً مخترعاً له . وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجبــاً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الاشياء ، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع ، والى هذا الاشارة بقوله تعالى : « أَولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء ؟ » وكذلك ايضاً من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود ، أَعني معرفة السبب الذي من أجله خلق ، والغاية المقصودة به ، كان وقوفه على دليل العناية أتم .

فهذان الدليلان هما دليلا الشرع ... وتبين ان هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعني بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور . وانما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، اعني ان الجمهور يقتصرون ، من معرفة العناية والاختراع ، على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى ، المبنية على علم الحس . واما العلماء فيزيدون ، على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، اعني من العنـاية والاختراع . حتى لقد قال بعض العلماء : ان الذي ادركه العلماء من معرفة اعضاء الانسان

---

١) هذا نص الآية : « يا ايها الناس ، ضُرب مثلٌ فاستمعوا له : ان الذين تَدعونَ من دونِ الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهمُ الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ، ضَعُفَ الطالبُ والمطلوب ! » (٢٢ : ٧٣)

والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . واذا كان هذا هكذا ، فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهي التي جاءت بها الرسل ، ونزلت بها الكتب . والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط ، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه . فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثالهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها ، فانهم انما يعرفون من امرها انها مصنوعات فقط وان لهـا صانعاً موجوداً . ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها ، وبوجه الحكمة فيها . ولا شك ان من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو اعلم بالصانع ، من جهة ما هو صانع ، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات الا انها مصنوعة فقط . واما مثال الدهرية ، في هذا ، الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى ، فمثال من احس مصنوعات فلم يعترف انها مصنوعات ، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذي يحدث من ذاته .

(مناهج الادلة : ص ٣١-٤٩)

٢ – ما الايجاد ؟

وهذه المسألة هي في غاية من الصعوبة والعواصة . ونحن نقول في ذلك ، بحسب قوتنا واستطاعتنا ،.. بان كل من اثبت سبباً فاعلًا ، واثبت الكون ، نجدهم بالجملة انقسموا الى مذهبين في ذلك ، في غاية التضاد ، وبينهما متوسطات :

فاما المذهبان اللذان ، في هذا المعنى ، في غاية التضاد ، فمذهب اهل الكون ، والثاني مذهب اهل الابداع والاختراع .

اما مذهب اهل الكون فهم القائلون ان كل شيء في كل شيء ، وان الكون انما هو خروج الاشياء بعضها من بعض ، وان الفاعل انما

احتيج اليه في الكون لاخراج بعضها من بعض ، وتميز بعضها من بعض . وبيّن ان الفاعل عند هؤلاء ليس شيئاً اكثر من محرّك .

واما مذهب اهل الاختراع والابداع فهم الذين يقولون ان الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ، ويخترعه اختراعاً ، وانه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل ، بل هو المخترع للكل . وهذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من اهل ملتنا ، ومن اهل ملة النصارى ، حتى لقد كان يُحنّى النحوي النصراني يعتقد انه ليس ههنا امكان الا في الفاعل فقط على ما حكى عنه ابو نصر في الموجودات المتغيرة .

واما الاوساط التي بين هذين الرأيين فيشبه ان ترجع الى رأيين ، ينقسم احدهما الى اثنين ، فتكون ثلاثة . والذي يشمل هذه الآراء الثلاثة انهم يضعون الكون تغيرًا في الجوهر ، وانه ليس يتكون عندهم شيء من لا شيء ، اعني انه لا بد في الكون عندهم من موضوع ، وان المتكون انما يحدث عن ما هو من جنسه بالصورة .

فالرأي الواحد منها هو رأي من يرى ان الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدعها ، ويثبتها في الهيولى .

وهؤلاء منهم من يرى ان الفاعل الذي بهذه الصفة ليس هو في هيولى اصلًا ، وهو الذي يسمونه واهب الصور . وابن سينا من هؤلاء .

ومنهم من يرى ان الفاعل الذي بهذه الصفة يوجد بحالتين ، اما مفارقاً للهيولى ، واما غير مفارق . فالغير مفارق عندهم مثل النار تفعل نارًا ، والانسان يولد انساناً . والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ، ولا عن بزر مثله . وهذا هو مذهب تامسطيوس ، ولعله مذهب ابي نصر ، فيما يظهر من قوله في الفلسفتين ، وان كان شكّ في ادخال هذا الفاعل في الحيوان المتناسل .

واما المذهب الثالث فهو الذي اخذناه عن ارسطو ، وهو ان الفاعل

انما يفعل المركب من المادة والصورة ، وذلك بان يحرك المادة ويغيرها، حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة الى الفعل . وهذا الرأي فيه شبه من رأي من يرى ان الفاعل انما يفعل اجتماعاً وانتظاماً للاشياء المتفرقة ، وهو مذهب ابندقليس . وقد كنا اغفلنا هذا المذهب في الفاعل ، عند ذكر مذاهب الناس . الا ان الفاعل عند ارسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة ، وانما هو مخرج ما بالقوة الى الفعل ، فكأنه جامع بين القوة والفعل ، اعني الهيولى والصورة ، من جهة اخراج القوة الى الفعل ، من غير ان يبطل الموضوع القـابل للقوة . فيصير حينئذ في المركب شيئان متعددان ، وهو المادة والصورة . وهو يشبه الاختراع ايضاً من جهة انه يصير ما كان بالقوة الى الفعل ، ويفارق الاختراع بانه ليس يأتي بالصورة من لا صورة . وكذلك فيه شيء من الكمون . وكل من قال بالاختراع ، او الكمون ، او الجمع والتفريق ، فانما امّوا هذا المعنى فوقفوا دونه . فمعنى قول ارسطو ان المواطئ يكون من المواطئ ، او قريب من المواطئ ، ليس معناه ان المواطئ يفعل بذاته وصورته صورة المواطئ له ، وانما معناه انه يخرج صورة المواطئ له من القوة الى الفعل . وليس هو فاعل بان يورد على الهيولى شيئاً من خارج ، او شيئاً هو خارجاً عنها . والحال في الجوهر في ذلك هو كالحال في سائر الاعراض ، فانه ليس يورد الحار على الجسم المستحر حرارة من خارج ، وانما يصير الحار بالقوة حارًا بالفعل . . .

والذي يعتمده ارسطو ، في ان الفاعل ليس يخترع الصورة ، هو انه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء . ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد الا بالعرض ، اعني من قبل كون المركب وفساده . وهذا الاصل هو الذي ، اذا لزمه الانسان عند توفية النظر في هذه

الاشياء ، ولم يغفله ، لم يعرض له فيها شيء من هذه الاغاليط . فتوهّم اختراع الصور هو الذي صيّر من صيّر الى القول بالصور ، والى القول بواهب الصور . وافراط هذا التوهم هو الذي صيّر المتكلمين من اهل الملل الثلاث الموجودة اليوم الى القول بانه يمكن ان يحدث شيء من لا شيء . وذلك انه ان جاز الاختراع على الصورة ، جاز الاختراع على الكل . ولما اعتقد المتكلمون من اهل ملتنا ان الفاعل انما يفعل بالاختراع والابداع من لا شيء ، ولم يعاينوا فيما ههنا من الامور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة ، قالوا ان ههنا فاعلاً واحدًا لجميع الموجودات كلها ، هو المباشر لها من غير وسط ، وان فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق ، في آن واحد ، بافعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها . فجحدوا ان تكون النار تحرق ، والماء يروي ، والخبز يشبع . قالوا : لان هذه الاشياء تحتاج الى مبدع ومخترع ، والجسم لا يبدع الجسم ، ولا يخترع في الجسم حالاً من احواله . حتى قالوا : ان تحريك الانسان الحجر بالاعتماد عليه ، والدفع له ، ليس هو الدافع ، لكن ذلك الفاعل هو المخترع للحركة ، فان الاعتماد على الحجر لا يخترع منه حركة لم تكن . وجحدوا لمكان هذا وجود القوة. والخطأ في هذا كله لائح لمن كان له بعض ارتياض في هذا العلم ، اي العلم الالهي .

. (تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٤٩٧ — ١٥٠٤).

الذات والصفات

ومن البدع التي حدثت . . . السؤال عن الصفات هل هي الذات ام زائدة على الذات ، أي هل هي صفة نفسية او صفة معنوية . وأعني

بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها ، لا لقيام معنى فيها زائد على الذات ، مثل قولنا واحد وقديم . والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها. فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات معنوية ، وهي صفات زائدة على الذات . فيقولون انه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحي بحياة زائدة على ذاته ، كالحال في الشاهد . ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسماً ، لانه يكون هنالك صفة وموصوف ، وحامل ومحمول. وهذه هي حال الجسم . وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا انها قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ، أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه ، فالآلهة كثيرة. وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقانيم ثلاثة اقانيم ، الوجود والحياة والعلم — وقد قال تعالى في هذا : « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة . » — وأن احدهما قائم بذاته ، والآخر قائم بالقائم بذاته . فقد اوجبوا أن يكون جوهرًا وعرضاً ، لان الجوهر هو القائم بذاته ، والعرض هو القائم بغيره ، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة[1] .

---

١) في ثالوث النصارى اثنان : العقيدة الايمانية ، والمحاولات العقلية لشرح هذه العقيدة .

اما العقيدة الايمانية ، كما جاءت في كتب الوحي ، فهي هذه : الله واحد ، وهو آب وابن وروح قدس . وهذه حقيقة تفوق ادراك العقل البشري .

اما الشروح العقلية للعقيدة فهي محاولات غايتها تقريب العقيدة الى الافهام ، على نحو يسلم معه الوحي ويرى العقل ما يستطيع ان يراه .

وانه لشرح فاسد ما اتى به ابن رشد او رواه : ليست الاقانيم الثلاثة الوجود والحياة والعلم ، وليس احدها قائمًا في الاخر كعرض في جوهر !

اما بين الشروح التي تتلاءم والوحي ، فاليك ما نؤثر :

ان الله—اذا نظرنا اليه في ذاته ، قبل اي خلق — صفات مطلقة ، كالحياة والقداسة ، مثلًا . وان فيه ايضاً اضافات ، هي الاقانيم الثلاثة ، الاب والابن والروح القدس .

ولكن ما حقيقة هذه الاقانيم ، وما علاقتها بالذات ؟

وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب ان الذات والصفات شيء واحد هو امر بعيد من المعارف الأول ، بل يظن انه مضاد لها . وذلك انه يظن ان من المعارف الاول ان العلم يجب ان يكون غير العالم ، وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم ، الا لو جاز ان يكون احد المضافين قرينة ، مثل ان يكون الاب والابن معنى واحدًا بعينه . فهذا تعليم بعيد عن افهام الجمهور ، والتصريح به بدعة ، وهو ان يضلل الجمهور احرى منه ان يرشدهم . وليس عند المعتزلة برهان على وجوب

اليك الجواب في عرض شامل :

ان الله روح .

من اخص قوى الروح العقل والارادة ، ومن اخص افعاله المعرفة والحب .

حين يعرف الانسان شيئًا ، تتكون لديه فكرة عن هذا الشيء ، يجسمها عادةً في كلمة .

وحين عرف الله نفسه ، تكونت لديه فكرة عن طبيعته ، مطابقة للاصل كل المطابقة .

هذه الفكرة هي ما دعاه الكتاب صورة الآب ، وكلمة الاب ، وابن الاب .
هي صورته ، لانها مثلٌ له ، وهي كلمته ، لانها تعبير كامل عنه ، وهي ابنه لانها ولادة عقلية عنه .

عرف الله نفسه في صورته ، او كلمته – في ابنه – فاحب نفسه فيه . هذا الحب المنبثق عن هذه المعرفة هو ما دعاه الكتاب هبة الآب ، او روحه القدس . هو هبته ، لان الحب عطاء ، وهو روحه لان الحب هبة روح لمحبوب .

الآب والابن والروح القدس ثلاثة في آله واحد .

الله آب ، لانه – بفعل عقلي يشبه الولادة – انبثق عنه الابن . والابن ابن ، لانه عن الاب صدر . اما الروح القدس فهو حب الاب والابن .

الابوة في الله لا تزيد شيئًا على طبيعة الله ، لانها محض اضافة . والبنوة في الله اضافة ايضًا ، لا تزيد شيئًا . ومثلها حب الاب والابن ، او الروح القدس . الاب والابن والروح القدس اضافات في طبيعة الله ، والاضافات لا تؤثر في نفس الطبيعة ، ولا تحدث كثرة او تركيبًا . لهذا يظل الله واحدًا بسيطًا ، لان الطبيعة واحدة بسيطة ، رغم تثليث الاضافات ، او الاقانيم .

هذا في الاول سبحانه ، اذ ليس عندهم برهان ، ولا عند المتكلمين، على نفي الجسمية عنه. اذ نفي الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم ، بما هو جسم ، وقد بيّنا في صدر هذا الكتاب انه ليس عندهم برهان على ذلك ، وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء . . .

واذا كان هذا هكذا ، فاذًا الذي ينبغي ان يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها،دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل ، فانه ليس يمكن ان يحصل عند الجمهور في هذا يقين اصلًا. واعني ههنا بالجمهور كل من لم يعنَ بالصنائع البرهانية. وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام ، او لم تحصل له ، فانه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ، اذ اغنى مراتب صناعة الكلام ان يكون حكمة جدلية ، لا برهانية ، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا.

(مناهج الادلة : ص ٥٨ — ٥٩)

علم الله

١ — العلم القديم

أدام الله عزّكم ، وأبقى بركتكم ، وحجب عيون النوائب عنكم. لمّا فقتم بجودة ذهنكم ، وكريم طبعكم ، كثيرًا ممن يتعاطى هذه العلوم ، وانتهى نظركم السديد الى ان وقفتم على الشك العارض في علم القديم ، سبحانه ، مع كونه متعلقاً بالاشياء المحدثة ، وجب علينا ، لمكان الحق ، ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ، ان نحل هذا الشك ، بعد ان نقول في تقريره ، فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل. والشك يلزم هكذا : ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل ان

تكون ، فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ، أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد. فان قلنا انها في علم الله ، في حال وجودها ، على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد ، لزم ان يكون العلم القديم متغيرًا ، وان يكون ، اذا خرجت من العدم الى الوجود ، قد حدث هنالك علم زائد . وذلك مستحيل على العلم القديم . وان قلنا ان العلم بها واحد في الحالتين ، قيل فهل هي في نفسها ، اعني الموجودات الحادثة ، قبل ان توجد كما هي حين وجدت ؟ فسيجب ان يقال : ليست في نفسها ، قبل ان توجد ، كما هي حين وجدت ، والا كان الموجود والمعدوم واحدًا. فاذا سلم الخصم هذا ، قيل له : افليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه ؟ فاذا قال نعم ، قيل : فيجب على هذا ، اذا اختلف الشيء في نفسه ، ان يكون العلم به يختلف ، والا فقد علم على غير ما هو عليه. فاذًا يجب احد امرين : اما ان يختلف العلم القديم في نفسه ، او تكون الحادثات غير معلومة له ، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه . ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان ، اعني من تعلق علمه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود ، وتعلق علمه بها اذا وجدت، فانه من البين بنفسه ان العلمين متغايران، والا كان جاهلًا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه. وليس ينجي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا بأنه تعالى يعلم الاشياء ، قبل كونها ، على ما تكون عليه، في حين كونها ، من زمان ومكان ، وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود ، فانه يقال لهم : فاذا وجدت ، فهل حدث هنالك تغير ، او لم يحدث ، وهو خروج الشيء من العدم الى الوجود ؟ فان قالوا لم يحدث ، فقد كابروا . وان قالوا حدث هنالك تغير ، قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم ، ام لا ؟ فيلزم الشك المتقدم. وبالجملة فيعسر ان يتصور

ان العلم بالشيء، قبل ان يوجد، والعلم به بعد ان وجد، علم واحد بعينه.
فهذا هو تقرير هذا الشك على ابلغ ما يمكن ان يقرر به، على ما
فاوضناكم فيه. وحل هذا الشك يستدعي كلاماً طويلًا. الا انا ههنا
نقصد للنكتة التي بها ينحل. وقد رام ابو حامد حل هذا الشك، في
كتابه الموسوم بالتهافت، بشيء ليس فيه مقنع. وذلك انه قال قولًا
معناه هذا: وهو انه زعم ان العلم والمعلوم من المضاف، وكما
انه قد يتغير احد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه، كذلك
يشبه ان يعرض للاشياء في علم الله سبحانه، اعني ان تتغير في
انفسها، ولا يتغير علمه سبحانه بها. ومثال ذلك في المضاف
انه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد، ثم تعود يسرته،
وزيد بعد لم يتغير في نفسه. وليس بصادق. فان الاضافة
قد تغيرت في نفسها، وذلك ان الاضافة التي كانت يمنة قد عادت
يسرة، وانما الذي لم يتغير هو موضوع الاضافة، اعني الحامل لها، الذي
هو زيد. واذا كان ذلك كذلك، وكان العلم هو نفس الاضافة، فقد
يجب ان تتغير عند تغير المعلوم، كما تتغير اضافة الاسطوانة الى زيد عند
تغيرها، وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت يمنة. والذي ينحل به
هذا الشك عندنا هو ان يعرف الحال في العلم القديم مع الموجود
خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود. وذلك ان وجود الموجود
هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان،
اذا وجد الموجود بعد ان لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد، كما
يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم ان يكون العلم القديم معلولًا للموجود
لا علة له. فاذًا واجب ان لا يحدث هنالك تغير، كما يحدث في العلم
المحدث. وإنما اتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث،
وهو قياس الغائب على الشاهد، وقد عرف فساد هذا القياس. وكما

انه لا يحدث في الفاعل تغير ، عند وجود مفعوله ، اعني تغيرًا لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومه عنه . فاذًا قد انحل الشّك ، ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هنالك تغير ، اعني في العلم القديم ، فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه ، وانما لزم ان لا يعلمه بعلم محدث ، الا بعلم قديم ، لان حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود انما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود ، وهو العلم المحدث . فاذًا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث ، لا انه غير متعلق اصلًا ، كما حكي عن الفلاسفة انهم يقولون ، لموضع هذا الشك ، انه سبحانه لا يعلم الجزئيات . وليس الامر كما توهم عليهم ، بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث ، الذي من شرطه الحدوث بحدوثها ، اذ كان علة لها لا معلولًا عنها ، كالحال في العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب ان يعترف به ، فانه قد اضطر البرهان الى انه عالم بالاشياء ، لان صدورها عنه انما هو من جهة انه عالم ، لا من جهة انه موجود فقط ، او موجود بصفة كذا ، بل من جهة انه عالم كما قال تعالى : « الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ » وقد اضطر البرهان الى انه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث . فواجب ان يكون هنالك للموجودات علم آخر ، لا يكيّف ، وهو العلم القديم سبحانه . وكيف يمكن ان يتصور ان المشائين من الحكماء يرون ان العلم القديم لا يحيط بالجزئيات ، وهم يرون انه سبب الانذارات في المنامات والوحي ، وغير ذلك من انواع الالهامات ؟ فهذا ما ظهر لنا في وجه حل هذا الشك ، وهو امر لا مرية فيه ، ولا شك . والله الموفق للصواب والمرشد للحق ، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته .

(رسالة الى صديق ذكرها ابن رشد في كتاب فصل المقال)

٢ – علم الله

والحق انه – اي الله – من قبل انه يعلم ذاته فقط ، يعلم الموجودات بالوجود الذي هو علة في وجودها . مثال ذلك من يعلم حرارة النار فقط ، فانه لا يقال فيه انه ليس له بطبيعة الحرارة ، الموجودة في الاشياء الحارّة ، علم . بل هذا هو الذي يعلم طبيعة الحرارة ، بما هي حرارة . وكذلك الاول سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق ، الذي هو ذاته . فلذلك كان اسم العلم مقولًا على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم ، وذلك ان علمه هو سبب الموجود، والموجود سبب لعلمنا . فعلمهُ سبحانهُ لا يتصف لا بالكلي ، ولا بالجزئي ، لان الذي علمه كلي فهو عالم للجزئيات التي هي بالفعل بالقوة ، فعلمه ضرورة هو علم بالقوة ، اذ كان الكلي انما هو علم للامور الجزئية. واذا كان الكلي هو علم بالقوة ، ولا قوة في علمه سبحانه ، فعلمه ليس بكلي. وابين من ذلك الّا يكون علمه جزئياً ، لان الجزئيات لا نهاية لها ، ولا يحصرها علم . فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذي فينا ، ولا بالجهل الذي هو مقابله ، كما لا يتصف بهما ما شأنه الا يوجد فيه واحد منهما . فقد تبين اذًا وجود موجود عالم لا يتصف بالعلم الذي فينا ، ولا بالجهل الذي فينا ، ولا يغاير وجوده علمه.

(تفسير ما بعد الطبيعة : ص ١٧٠٧ – ١٧٠٨)

المعجزة

١ – هل المعجز البراني علامة الرسول ؟

متى سلّمنا أن الرسالة موجودة ، والمعجز موجود ، فمن أين يصح لنا أَن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول ؟ وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع ، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا

الاصل ، فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه ، وذلك فاسد. ولا سبيل الى أن يدّعي صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة ، إلا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أَيدي الرسل ، أعني من يعترف بوجود رسالتهم ، ولم تشاهد على أَيدي غيرهم ، فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول ، أَعني بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة . . . وليس يصح هذا إلا ان يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها ، وعلى المرسل . وليس في قوة العقل العجيب الخارق للعوائد ، الذي يرى الجميع انه إلهي ، أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الاشياء فهو فاضل ، والفاضل لا يكذب . بل انما يدل على أن هذا رسول ، اذا سلم أن الرسالة أمر موجود ، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أَحد من الفاضلين ، الا على يد رسول . وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة ، لانه ليس يدرك العقل ارتباطاً بينهما ، الا أن يعترف أن المعجز فعل من أَفعال الرسالة ، كالابراء الذي هو فعل من أَفعال الطب . فانه من ظهر منه فعل الابراء دل على وجود الطب ، وان ذلك طبيب. فهذا أَحد ما في هذا الاستدلال من الوهن . وأيضاً فاذا اعترفنا بوجود الرسالة . . . وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة، وجب ضرورة أَن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوّز أن المعجز قد يظهر على يدي غير رسول ، على ما يفعله المتكلمون ، لانهم يجوزون ظهورها على يدي الساحر ، وعلى يدي الولي . وأما ما يشترطونه لمكان هذا من ان المعجز انما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له ، وانه لو ادعى الرسالة من شأنه ان يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر ، فدعوى ليس عليها دليل. فان هذا غير معلوم لا بالسمع ، ولا بالعقل ، أعني انه اذا ادعى من يظهر على يديه دعوى كاذبة انه لا يظهر على يديه

المعجز . لكن ، كما قلنا ، لما كان لا يظهر من الممتنع انها لا تظهر الا على يدي الفاضلين ، الذين يعنى الله بهم ، وهؤلاء اذا كذبوا ليسوا فاضلين ، فليس يظهر على أيديهم المعجز . لكن ما في هذا المعنى من الاقناع لا يوجد فيمن يجوّز ظهورها على ايدي الساحر ، فان الساحر ليس بفاضل . فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف . ولهذا رأى بعض الناس ان الاحفظ لهذا الوضع ان يعتقد انه ليس تظهر الخوارق الا على يدي الانبياء ، وان السحر هو تخيل ولا قلب عين . ومن هؤلاء من انكر ، لمكان هذا المعنى ، الكرامات . وانت تتبين من حال الشارع ، صلى الله عليه وسلم ، انه لم يدعُ احدًا من الناس ، ولا امة من الامم ، الى الايمان برسالته ، وبما جاء به ، بان قدّم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الافعال ، مثل قلب عين من الاعيان الى عين اخرى . وما ظهر على يديه ، صلى الله عليه وسلم ، من الكرامات الخوارق ، فانما ظهرت في اثناء احواله ، من غير ان يتحدى بها . وقد يدلك على هذا قوله تعالى : « وقالوا لن نؤمِنَ لك ، حتى تفجُرَ لنا من الارض ينبوعاً » ، الى قوله : « قلْ سبحان ربي ، هل كنتُ الا بشرًا رسولا ؟ »

(مناهج الادلة : ص ٩٥ — ٩٧)

٢ — المعجزات من مبادئ الشرع

اما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول ، لان هذه كانت عندهم من الاشياء التي لا يجب ان يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ، فانها مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها ، والمشكك فيها ، يحتاج الى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع عامة ، مثل هل الله موجود ، وهل السعادة موجودة ، وهل الفضائل موجودة. وانه لا يشك في وجودها ، وان كيفية وجودها هو امر الهي

معجز عن ادراك العقول الانسانية . والعلة في ذاك ان هذه هي مبادئ الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلًا ، ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول الفضيلة . فوجب الا يتعرض للفحص عن المبادئ ، التي توجب الفضيلة ، قبل حصول الفضيلة. واذا كانت الصنائع العلمية لا تتم الا باوضاع ومصادرات ، يتسلمها المعلم اولًا ، فاحرى ان يكون ذلك في الامور العملية.

واما ما حكاه[1] في اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا اعلم احدًا قال به الا ابن سينا . واذا صح الوجود ، وامكن ان يتغير جسم عما ليس بجسم ، ولا قوة في جسم ، تغير استحالة ، فان ما اعطي من ذلك السبب ممكن ، وليس كل ما كان ممكناً في طبيعته يقدر الانسان ان يفعله. فان الممكن في حق الانسان معلوم ، واكثر الممكنات في انفسها ممتنعة عليه. فيكون تصديق النبي ان يأتي بخارق هو ممتنع على الانسان ، ممكن في نفسه . وليس يحتاج في ذلك ان نضع ان الامور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الانبياء.

واذا تأملت المعجزات التي صح وجودها ، وجدتها من هذا الجنس. وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز ، الذي لم يكن كونه خارقاً من طريق السماع ، كانقلاب العصا حيّة ، وانما ثبت كونه معجزًا بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ، ويوجد الى يوم القيامة . وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات.

فليكتفِ بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة ، وليعرف ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر ، قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضع ، وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبياً ،

---

١) الغزالي

الذي هو الاعلام بالغيوب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق.

واما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة ، فلا اعلم احدًا قال به من القدماء الا ابن سينا. والذي يقول به القدماء ، من امر الوحي والرؤيا ، انما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الانساني عندهم ، وهو الذي يسميه الحدث منهم العقل الفعال ، ويسمى في الشريعة ملَكاً.

(تهافت التهافت : ص ٥١٤ — ٥١٦)

القضاء والقدر

هذه المسألة من اعوص المسائل الشرعية . وذلك انه اذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة ، وكذلك حجج العقول.

اما تعارض ادلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة . اما في الكتاب فانه تلفى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على ان كل شيء بقدر ، وان الانسان مجبور على افعاله ، وتلفى فيه آيات كثيرة تدل على ان للانسان اكتساباً بفعله ، وانه ليس مجبورًا على أفعاله.

اما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية ، وانه قد سبق القدر ، فمنها قوله تعالى : « انا كلَّ شيء خلقناه بقدر » وقوله : « وكلّ شيء عنده بمقدار . » وقوله : « ما اصاب من مصيبة في الارض ، ولا في انفسكم ، الا في كتابٍ ، من قبل ان نبرأها ، ان ذلك على الله يسير. » الى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى.

واما الآيات التي تدل على ان للانسان اكتساباً ، على ان الامور في انفسها ممكنة لا واجبة ، فمثل قوله تعالى : « أَوْيُوبِقْهنَّ بما كسبوا ،

ويَعفُ عن كثير » وقوله تعالى : « ذلك بما كسبت ايديكم.» وقوله تعالى :« والذين كسبوا السيئات » وقوله تعالى :« لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت » وقوله:« واما ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى.»

وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى ، مثل قوله تعالى :« اوَ لمّا اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثلَيها ، قلتم أنّى هذا ، قل هو من عند انفسكم . » ثم قال في هذه المنزلة بعينها : « وما اصابكم ، يوم التقى الجمعانِ ، فباذن الله. » ومثل ذلك قوله تعالى : « ما اصابك من حسنة فمن الله ، وما اصابك من سيئة فمن نفسك.» وقوله : « قل: كل من عند الله ».

وكذلك تلفى الاحاديث في هذا ايضاً متعارضة ، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهوّدانه او ينصّرانه. ومثل قوله عليه السلام : خلقت هؤلاء للجنة وباعمال اهل الجنة يعملون ، وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال اهل النار يعملون . فان الحديث الاول يدل على ان سبب الكفر انما هو المنشأ عليه ، وان الايمان سببه جبلة الانسان. والثاني يدل على ان المعصية والكفر هما مخلوقان لله ، وان العبد مجبور عليهما .

ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى الى فرقتين : فرقة اعتقدت ان اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة ، وان لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب ، وهم المعتزلة ، وفرقة اعتقدت نقيض هذا ، وهو ان الانسان مجبور على افعاله ومقهور ، وهم الجبرية . واما الاشعرية فانهم راموا ان يأتوا بقول وسط بين القولين ، فقالوا ان للانسان كسباً وان المكتسَب به والكسب مخلوقان لله تعالى . وهذا لا معنى له ا فانه اذا كان الاكتساب والمكتسَب مخلوقين لله سبحانه ، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه.

فهذا هو احد اسباب الاختلاف في هذه المسألة.

وللاختلاف، كما قلنا، سبب آخر سوى السمع، وهو تعارض الادلة العقلية في هذه المسألة. وذلك انه اذا فرضنا ان الانسان موجد لافعاله، وخالق لها، وجب ان يكون ههنا افعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره، فيكون ههنا خالق غير الله. قالوا: وقد اجمع المسلمون على انه لا خالق الا الله سبحانه. وان فرضناه ايضاً غير مكتسب لافعاله، وجب ان يكون مجبورًا عليها، فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب. واذا كان الانسان مجبورًا على افعاله، فالتكليف هو من باب ما لا يطاق. واذا كلف الانسان ما لا يطاق، لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لان الجماد ليس له استطاعة، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة. ولهذا صار الجمهور الى ان الاستطاعة شرط من شروط التكليف، كالعقل سواء. ولهذا نجد ابا المعالي قد قال في النظامية ان للانسان اكتساباً لافعاله، واستطاعة على الفعل، وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق، لكن من غير الجهة التي منعته المعتزلة. واما قدماء الاشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق، هرباً من الاصل الذي من قبله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحاً في العقل. وخالفهم المتأخرون منهم. وايضاً فانه اذا لم يكن للانسان اكتساب، كان الامر بالاهبة لما يتوقع من الشرور لا معنى له. وكذلك الامر باجتلاب الخيرات. فتبطل الصنائع ايضاً كلها، المقصود منها انها تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة، وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع. وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ، ودفع المضار، كصناعة الحرب، والملاحة والطب، وغير ذلك. وهذا كله خارج عما يعقله الانسان.

فان قيل: فاذا كان الامر هكذا، فكيف يجمع بين هذا

التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه ، وفي المعقول نفسه ؟ قلنا : الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين ، وانما قصده الجمع بينهما ، على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة . وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب اشياء هي اضداد . لكن لما كان الاكتساب لتلك الاشياء ليس يتم لنا الا بمواتاة الاسباب التي سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنها ، كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالامرين جميعاً . واذا كان كذلك ، فالافعال المنسوبة الينا ايضاً يتم فعلها بارادتنا وموافقة الافعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله . وهذه الاسباب التي سَخرها الله من خارج ليست هي متممة للافعال التي نروم فعلها ، او عائقة عنها فقط ، بل وهي السبب في ان نريد أحد المتقابلين . فان الارادة انما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، او تصديق بشيء . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الامور التي من خارج . مثال ذلك انه اذا ورد علينا امر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار ، فتحركنا اليه . وكذلك اذا طرأ علينا امر مهروب عنه من خارج ، كرهناه باضطرار فهربنا منه . واذا كان هكذا ، فارادتنا محفوظة بالامور التي من خارج ، ومربوطة بها . والى هذا الاشارة بقوله تعالى : « له مُعقّبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمرِ الله ».
ولما كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدود ، وترتيب منضود ، لا تخلّ في ذلك ، بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت ارادتنا وافعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج ، فواجب ان تكون افعالنا تجري على نظام محدود ، اعني انها توجد في اوقات محدودة ، ومقدار محدود . وانما كان ذلك واجباً لان افعالنا تكون مسببة عن تلك الاسبابِ التي من خارج ، وكل مسبب

يكون عن اسباب محدودة مقدرة ، فهو ضرورة محدود مقدر . وليس يلفى هذا الارتباط بين افعالنا والاسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل ابداننا . والنظام المحدود الذي في الاسباب الداخلة والخارجة ، اعني التي لا تخلُّ ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده ، وهو اللوح المحفوظ . وعلم الله تعالى بهذه الاسباب ، وبما يلزم عنها ، هو العلة في وجود هذه الاسباب . ولذلك كانت هذه الاسباب لا يحيط بمعرفتها الا الله وحده . ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده ، وعلى الحقيقة ، كما قال تعالى : « قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله . » وانما كانت معرفة الاسباب هي العلم بالغيب ، لان الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل ، او لا وجوده . ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما او عدمه في ذلك الوقت ، وجب ان يكون العلم باسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما . والعلم بالاسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها ، او ما يعدم ، في وقت من اوقات جميع الزمان . فسبحان من احاط اختراعاً وعلماً بجميع اسباب جميع الموجودات . وهذه هي مفاتيح الغيب المعنيّة في قوله تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب ، لا يعلمها الا هو . . . »

واذا كان هذا كله ، كما وصفنا ، فقد تبين لك كيف لنا اكتساب ، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق . وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة ، والاحاديث التي يظن بها التعارض ، وهي اذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض . وبهذا ايضاً تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك ، اعني الحجج المتعارضة العقلية ، اعني ان كون الاشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالامرين جميعاً ، اعني بارادتنا والاسباب التي من خارج . فاذا نسبت الافعال الى واحد

من هذين على الاطلاق ، لحقت الشكوك المتقدمة .

فان قيل : هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل ، لكن هذا القول هو مبني على ان ههنا اسباباً فاعلة لمسببات مفعولة ، والمسلمون قد اتفقوا على ان لا فاعل الا الله . قلنا : ما اتفقوا عليه صحيح ، ولكن على هذا جوابان . احدهما ان الذي يمكن ان يفهم من هذا القول هو احد امرين . اما انه لا فاعل الا الله تبارك وتعالى ، وان ما سواه من الاسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة الا مجازًا ، اذ كان وجودها انما هو به ، وهو الذي صيرها موجودة اسباباً ، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ، ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها ، وكذلك يحفظها هو في نفسها ، ولولا الحفظ الالهي لها ، لما وجدت زماناً مشارًا اليه ، اعني لما وجدت في اقل زمان يمكن ان يدرك انه زمان . وأبو حامد يقول ان مثال من يشرك سبباً من الاسباب مع الله تعالى ، في اسم الفاعل والفعل ، مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب ، اعني ان يقول ان القلم كاتبٌ ، وان الانسان كاتب ، اي كما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما ، اعني انهما معنيان لا يشتركان الا في اللفظ فقط ، وهما في انفسهما في غاية التباين ، كذلك الامر في اسم الفاعل، اذا اطلق على الله تبارك وتعالى ، واذا اطلق على سائر الاسباب . ونحن نقول ان في هذا التمثيل تسامحاً ، وانما كان يكون التمثيل بيّناً ، لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم ، والحافظ له ، ما دام قلماً ، ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب ، والمخترع لها عند اقتران القلم بها ، على ما سنبينه بعد من ان الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الاشياء ، التي تقترن بها اسبابها ، التي جرت العادة ان يقال انها اسباب لها . فهذا الوجه المفهوم من انه لا فاعل الا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع . اما الحس والعقل

فانه يرى ان ههنا اشياء تتولد عنها اشياء ، وان النظام الجاري في الموجودات انما هو من قبل امرين ، احدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس ، الثاني من قبل ما احاط بها من الموجودات من خارج . واشهر هذه هي حركات الاجرام السماوية ، فانه يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا ، وانه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظاً بها ، حتى انه لو توهم ارتفاع واحد منها ، او توهم في غير موضوعه ، او على غير قدره ، او في غير السرعة التي جعلها الله فيه ، لبطلت الموجودات التي على وجه الارض . وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك ، وجعل في طباع ما ههنا ان تتأثر عن تلك . وذلك ظاهر جداً في الشمس والقمر ، اعني تأثيرها فيما ههنا . وذلك بيّن في المياه والرياح والامطار والبحار ، وبالجملة في الاجسام المحسوسة . واكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات ، وفي كثير من الحيوان ، بل في جميع الحيوان بأسره . وأيضاً فانه يظهر انه لولا القوى التي جعلها الله في اجسامنا من التغذي والاحساس ، لبطلت اجسامنا كما تجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك ، ويقولون لولا القوى التي جعلها الله في اجسام الحيوان مدبرة لها ، لما امكن في اجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة ، بعد ايجادها . ونحن نقول : انه لولا القوى التي في اجسام الحيوان والنبات ، والقوى السارية في هذا العالم من حركات الاجرام السماوية ، لما امكن ان تبقى اصلًا ولا طرفة عين ، فسبحان اللطيف الخبير ...

واما الجواب الثاني ، فانا نقول : ان الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر واعيان ، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة ، وبالجملة اعراض . فاما الجواهر والاعيان فليس يكون اختراعها الا عن الخالق سبحانه ، وما يقترن بها من الاسباب فانما يؤثر في اعراض تلك الاعيان ، لا في

جواهرها . مثال ذلك ان المَنِيّ انما يفيد من المرأة ، او دم الطمث ، حرارة فقط ، وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة ، فانما المعطي لها الله تبارك وتعالى . وكذلك الفلّاح انما يفعل في الارض تخميرًا او اصلاحاً ويبذر فيها الحب . واما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى . فاذًا على هذا لا خالق الا الله تعالى ، اذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر . والى هذا المعنى اشار بقوله تعالى : « يا ايها الناس ، ضُرِبَ مثلٌ فاستمعوا له : ان الذين تدعونَ ، من دون الله ، لن يخلقوا ذباباً لو اجتمعوا له . وان يسلبهم الذباب شيئاً ، لا يستنقذوه منه . ضعف الطالب والمطلوب ! » وهذا هو الذي رام ان يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال : أنا أحيي وأميت . فلما رأى ابراهيم عليه السلام انه لا يفهم هذا المعنى ، انتقــل معه الى دليل قطعه به ، فقال : فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب . وبالجملة فاذا فهم الامر هكذا في الفــاعل والخالق ، لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ، ولا في العقل . ولذلك ما نرى ان اسم الخالق اخص بالله تعالى من اسم الفاعل ، لان اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ، ولا بعيدة ، اذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر ، ولذلك قال تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » . وينبغي ان تعلم ان من جحد كون الاسباب مؤثرة باذن الله في مسبباتها ، انه قد ابطل الحكمة ، وابطل العلم . وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء باسبابها ، والحكمة هي المعرفة بالاسباب الغائية . والقول بانكار الاسباب جملة قول غريب جدًا عن طباع الناس . والقول بنفي الاسباب في الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبَب فاعل في الغائب ، لان الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحكم بالشاهد . فهؤلاء لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى ، اذ يلزمهم ان لا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل . واذا كان

هذا هكذا ، فليس يمكن من اجماع المسلمين على انه لا فاعل الا الله سبحانه ان يفهم نفي وجود الفاعل بتة في الشاهد ، اذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب . لكن لما تقرر عندنا الغائب ، تبين لنا ، من قبل المعرفة بذاته ، ان كل ما سواه فليس فاعلًا الا باذنه ، وعن مشيئته.

فقد تبين من هذا على اي وجه يوجد لنا اكتساب ، وان من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ ، كالمعتزلة والجبرية . واما المتوسط الذي تروم الاشعرية ان تكون هي صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود اصلًا ، اذ لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب الا الفرق الذي يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعشة ، وتحريك يده باختياره ، فانه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق ، اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا ، لانه اذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منها فنحن مضطرون . فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها ، كسبية في المعنى ، ولم يكن هنالك فرق الا في اللفظ فقط . والاختلاف في اللفظ ليس يوجد حكماً في الذوات ، وهذا كله بيّن في نفسه.

(مناهج الادلة : ص ١٠٤-١١٢)

تعليل الشر

ان قيل : فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال ، وهذا هو غاية الجور ؟ قيل ان الحكمة الالهية اقتضت ذلك ، وان الجور كان يكون في غير ذلك . وذلك ان الطبيعة التي منها خلق الانسان ، والتركيب الذي ركب عليه ، اقتضى ان يكون بعض الناس ، وهم الاقل ، شرارًا بطباعهم . وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها ان تكون لبعض الناس مضلة ، وان كانت

للأكثر مرشدة . فلم يكن بد ، بحسب ما تقتضيه الحكمة من احد امرين : اما ان لا يخلق الانواع التي وجد فيها الشر في الاقل ، والخير في الاكثر ، فيعدم الخير الاكثر بسبب الشر الاقل . واما ان يخلق هذه الانواع ، فيوجد فيها الخير الاكثر مع الشر الاقل . ومعلوم بنفسه ان وجود الخير الاكثر مع الشر الاقل افضل من اعدام الخير الاكثر لمكان وجود الشر الاقل . وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة ، حين قال الله سبحانه ، حكايةً عنهم ، حين اخبرهم انه جاعل في الارض خليفة يعني بني آدم ، قالوا : « اتجعل فيها من يفسد فيها ، ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ؟ » ، الى قوله : « اني اعلم ما لا تعلمون . » يريد ان العلم ، الذي خفي عنهم ، هو انه اذا كان وجود شيء من الموجودات خيرًا وشرًا ، وكان الخير اغلب عليه ، ان الحكمة تقتضي ايجاده لا اعدامه.

(مناهج الادلة : ص ١١٥)

المعاد

١ – الشرائع والمعاد

المعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع ، وقامت عليه البراهين عند العلماء ، وانما اختلفت الشرائع في صفة وجوده . ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده ، وانما اختلفت في الشاهدات التي مثَّلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة. وذلك ان من الشرائع من جعله روحانياً ، اعني للنفوس ، ومنها من جعله للاجسام والنفوس معاً . والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك ، اعني انه قد اتفق الكل على ان للانسان سعادتين اخراوية

ودنياوية ، وانبنى ذلك عند الجميع على اصول يعترف بها عند الكل . منها ان الانسان اشرف من كثير من الموجودات . ومنها انه اذا كان كل موجود يظهر من امره انه لم يخلق عبثاً ، وانه انما خلق لفعل مطلوب منه ، وهو ثمرة وجوده ، فالانسان احرى بذلك . وقد نبَّه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات ، في الكتاب العزيز ، فقال تعالى :« وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلًا ، ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار ! » وقال مثنياً على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود : « الذين يذكرون الله قياماً وقعودًا ، وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات والارض : ربنا ما خلقت هذا باطلًا ، سبحانك ، فقِنا عذاب النار . » ووجود الغاية في الانسان اظهر منها في جميع الموجودات ...

واذا ظهر ان الانسان خلق من اجل افعال مقصودة به ، فظهر ايضاً ان هذه الافعال يجب ان تكون خاصة ، لأنا نرى ان واحدًا واحدًا من الموجودات انما خلق من اجل الفعل الذي يوجد فيه ، لا في غيره ، اعني الخاص به . واذا كان ذلك كذلك ، فيجب ان تكون غاية الانسان في افعاله التي تخصه دون سائر الحيوان . وهذه افعال النفس الناطقة . ولما كانت النفس الناطقة جزئين ، جزءا عملياً وجزءا علمياً ، وجب ان يكون المطلوب الاول منه هو ان يوجد على كماله في هاتين القوتين ، اعني الفضائل العملية والفضائل النظرية ، وان تكون الافعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات ، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات . ولما كان تقرير هذه الافعال اكثر ذلك بالوحي ، وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها ، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل ، وعرّفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس ، في العلم والعمل ، اعني السعادة المشتركة . فعرّفت من الامور

النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته ، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ، ومعرفة الملائكة ، ومعرفة الموجودات الشريفة ، ومعرفة السعادة . وكذلك عرّفت من الاعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية . وبخاصة شريعتنا هذه ، فانه اذا قويست بسائر الشرائع وجد انها الشريعة الكاملة باطلاق ، ولذلك كانت خاتمة الشرائع كلها . ولما كان الوحي قد انذر ، في الشرائع كلها ، بأن النفس باقية ، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك ، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتعرى من الشهوات الجسمانية ، فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية ، وان كانت خبيثة زادها المفارقة خبثاً ، لانها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية ، عند مفارقتها البدن ، لانها ليست يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن ، والى هذا المقام الاشارة بقوله تعالى : « ان تقولَ نفس يا حسرتي على ما فرّطتُ في جنب الله ، وان كنتُ لمن الساخرين » ، اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس ، وسموها السعادة الاخيرة ، والشقاء الاخير . ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال ، كان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي ، لتفاوتهم في هذا المعنى ، اعني في الوحي . اختلفت الشرائع في تمثيل الاحوال التي تكون لانفس السعداء ، بعد الموت ، ولأنفس الاشقياء . فمنها ما لم يمثّل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة ، وللشقية من الأذى ، بأمور شاهدة ، وصرحوا بأن ذلك كله احوال روحانية ، ولذات ملكية . ومنها ما اعتمد في تمثيلها بالامور المشاهدة ، أعني انها مثّلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة ههنا ، بعد ان نفى عنها ما يقترن بها من الأذى ، ومثلوا الاذى الذي يكون هنالك بالاذى الذي يكون ههنا ، بعد ان نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه . إما لأن اصحاب هذه الشرائع ادركوا

من هـذه الاحوال بالوحي ما لم يدركها اولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني ، وإما لأنهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات هو أشدّ تفهيماً للجمهور ، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً ، فأخبروا ان الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى اجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعيماً ، وهو مثلًا الجنة ، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى اجساد تتأذى فيها الدهر كله باشد المحسوسات أذى ، وهو مثلًا النار . وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الاسلام ، في تمثيل هذه الحال ...

فالشرائع كلها ، كما قلنا ، متفقة على ان للنفوس من بعد الموت احوالًا من السعادة او الشقاء ، ومختلفة في تمثيل هذه الاحوال ، وتفهيم وجودها للناس . ويشبه ان يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم افهاماً لاكثر الناس ، واكثر تحريكاً لنفوسهم ، الى ما هنالك ، والاكثرهم المقصود الاول بالشرائع . واما التمثيل الروحاني فيشبه ان يكون اقل تحريكاً لنفوس الجمهور الى ما هنالك ، والجمهور اقل رغبة فيه ، وخوفاً له ، منهم في التمثيل الجسماني . ولذلك يشبه ان يكون التمثيل الجسماني اشد تحريكاً الى ما هنالك من الروحاني ، والروحاني اشد قبولًا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الاقل .

ولهذا المعنى نجد اهل الاسلام ، في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في احوال المعاد ، ثلاث فرق : فرقة رأت ان ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة ، اعني انهم رأوا انه واحد بالجنس ، وانه انما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع ، اعني ان ذلك دائم ، وهذا منقطع . وطائفة رأت ان الوجود متباين. وهذه انقسمت قسمين: طائفة رأت ان الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني ، وانه انما مثّل به ارادة البيان ، ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة ، فلا معنى لتعديدها . وطائفة رأت انه جسماني ، لكن اعتقدت ان تلك

الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية ، لكون هذه بالية ، وتلك باقية . ولهذه ايضاً حجج من الشرع . ويشبه ان ابن عباس يكون ممن يرى هذا الرأي ، لانه روي عنه انه قال: ليس في الدنيا من الآخرة الا الأسماء . ويشبه ان يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص . وذلك ان امكان هذا الرأي ينبني على امور ليس فيها منازعة عند الجميع . احدها ان النفس باقية . والثاني انه ليس يلحق عن عودة النفس الى اجسام اخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها . وذلك انه يظهر ان مواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ، ومنتقلة من جسم الى جسم ، واعني ان المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة ، في اوقات مختلفة ، وامثال هذه الأجسام ليس يمكن ان توجد كلها بالفعل ، لان مادتها هي واحدة . مثال ذلك ان انساناً مات ، واستحال جسمه الى التراب ، واستحال ذلك التراب الى نبات فاغتذى انساناً آخر من ذلك النبات ، فكان منه منيّ تولّد منه انسان آخر . واما اذا فرضت اجسام أخر ، فليس تلحق هذه الحال .

والحق في هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو ما ادى اليه نظره فيها ، بعد ان لا يكون نظرًا يفضي الى ابطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة ، فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه ، لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول .

(مناهج الادلة : ص ١١٨ – ١٢٣)

٢ – الفلاسفة والمعاد

ولما فرغ[1] من هذه المسألة ، اخذ يزعم ان الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد . وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول . والقول

---

١) الغزالي .

بحشر الاجساد اقل ما له منتشرًا في الشرائع الف سنة . والذي تأدت الينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين . وذلك ان اول من قال بحشر الاجساد هم انبياء بني اسرائيل ، الذين اتوا بعد موسى عليه السلام . وذلك بيّن من الزبور ، ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني اسرائيل . وثبت ذلك ايضاً في الانجيل ، وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام. وهو قول الصابئة . وهذه الشريعة ، قال ابو محمد بن حزم انها اقدم الشرائع . بل القوم يظهر من امرهم انهم اشد الناس تعظيماً لها، وايماناً بها. والسبب في ذلك انهم يرون انها تنحو نحو تدبير الناس، الذي به وجود الانسان ، بما هو انسان ، وبلوغه سعادته الخاصة به . وذلك انها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان ، والفضائل النظرية ، والصنائع العملية . وذلك انهم يرون ان الانسان لا حياة له في هذه الدار الا بالصنائع العملية ، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية ، وانه ولا واحد من هذين يتم ، ولا يبلغ اليه ، الا بالفضائل الخلقية . وان الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى ، وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة ، مثل القرابين والصلوات والادعية ، وما يشبه ذلك من الاقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى ، وعلى الملائكة والنبيين . ويرون بالجملة ان الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع ، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع ، وان اختلفت في ذلك بالاقل والاكثر ويرون مع هذا انه لا ينبغي ان يتعرض بقول مثبت او مبطل في مبادئها العامة ، مثل هل يجب ان يعبد الله او لا يعبد . واكثر من ذلك ، هل هو موجود ام ليس بموجود. وكذلك يرون في سائر مبادئه، مثل القول في وجود السعادة الاخيرة ، وفي كيفيتها ، لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود اخروي بعد الموت ، وان اختلفت في صفة ذلك

الوجود ، كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وافعاله ، وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وافعاله بالاقل والاكثر . وكذلك هي متفقة في الافعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة ، وان اختلفت في تقدير هذه الافعال . فهي بالجملة ، لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع، كانت واجبة عندهم. لان الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو مَن شأنه ان يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة . ومع هذا فلا نجد شريعة مَن الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء ، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده ، وتحصيل سعادته ، بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص ، وفي حياته . اما في وقت صباه ومنشأه ، فلا يشك احد في ذلك . واما عند نقلته الى ما يخصه ، فمن ضرورة فضيلته الّا يستهين بما نشأ عليه ، وان يتأول لذلك احسن تأويل ، وان يعلم ان المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص ، وانه ان صرّح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها ، او بتأويل انه مناقض للانبياء ، صلوات الله عليهم ، وحاد عن سبيلهم ، فانه احق الناس بان ينطلق عليه اسم الكفر ، ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر . ويجب عليه مع ذلك ان يختار افضلها في زمانه ، وان كانت كلها عنده حق ، وان يعتقد ان الافضل ينسخ بما هو افضل منه ...

وكل شريعة كانت بالوحي ، فالعقل يخالطها . ومن سلم انه يمكن ان تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فانه يلزم ضرورة ان تكون انقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي . والجميع متفقون على ان مبادئ العمل يجب ان تؤخذ تقليدًا ، اذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعملية .

فقد تبين من هذا القول ان الحكماء باجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي ، اعني ان يتقلد من الانبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة . والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها احث للجمهور على الاعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشئون عليها اتم فضيلة من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في ان الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر ، كما قال تعالى ، وان الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل اتم منه في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع ، وذلك بما شرط في عددها واوقاتها واذكارها ، وسائر ما شرط فيها من الطهارة ، ومن التروك ، اعني ترك الافعال والاقوال المفسدة لها . وكذلك الامر فيما قيل في المعاد منها هو احث على الاعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ، والذلك كان تمثيل المعاد لهم بالامور الجسمانية افضل من تمثيله بالامور الروحانية ، كما قال سبحانه : مثل الجنة ، التي وعد المتقون ، تجري من تحتها الانهار. وقال النبي عليه السلام : فيها ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر بخاطر بشر[1]. وقال ابن عبَّاس : ليس في الآخرة من الدنيا الا الاسماء. فدل على ان ذلك الوجود نشأة اخرى ، اعلى من هذا الوجود ، وطور آخر ، افضل من هذا الطور ...

والذين شكُّوا في هذه الاشياء ، وتعرضوا الذلك ، وافصحوا به ، انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع ، وابطال الفضائل ، وهم الزنادقة الذين يرون ان لا غاية للانسان الا التمتع باللذات . هذا مما لا يشك احد فيه . ومن قُدر عليه من هؤلاء ، فلا شك ان اصحاب الشرائع

١) هذه آية للقديس بولس في رسالته الاولى الى اهل كورنتس (٢ : ٩) حيث جاء : « لم ترَه عين ، ولا سمعت به اذن ، ولا خطر على قلب بشر ، ما اعدّه الله للذين يحبونه . »

والحكماء باجمعهم يقتلونه . ومن لم يُقدر عليه ، فان اتمّ الاقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز .

وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد . ولا بد ، في معاندتهم ، ان توضع النفس غير مائتة ، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وان يوضع ان التي تعود هي امثال هذه الاجسام التي كانت في هذه الدار ، لا هي بعينها ، لان المعدوم لا يعود بالشخص ، وانما يعود الموجود لمثل ما عدم ، لا لعين ما عدم ، كما بيّن ابو حامد . ولذلك لا يصح القول بالاعادة ، على مذهب من اعتقد من المتكلمين ان النفس عرض ، وان الاجسام التي تعاد هي التي تعدم . وذلك ان ما عدم ، ثم وجد ، فانه واحد بالنوع ، لا واحد بالعدد ، بل اثنان بالعدد . وبخاصة من يقول منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين .

(تهافت التهافت : ص ٥٨٠ — ٥٨٦)

فلاسفة العرب

سلسلة دراسات ومختارات

ظهر منها :

١ — ابن الفارض (طبعة ثانية)

٢ — ابو العلاء المعري (طبعة ثانية)

٣ — ابن خلدون (طبعة ثانية)

٤ — الغزالي : في جزئين (طبعة ثانية)

٥ — ابن طفيل (طبعة ثانية)

٦ — ابن رشد : في جزئين (طبعة ثانية)

٧ — اخوان الصفا . .

للمؤلف ايضا :

قربان الاغاني : معرّب عن طاغور

تمّ طبع هذا الكتاب
في السادس من شهر تشرين الاول
سنة ١٩٥٣